

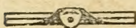
התלמוד

סקירה כללית על מהות התושבע"פ, יסוד ההלכה
והשתלשלות יצירתה עד חתימת המשנה

מאת

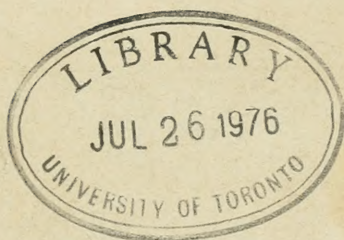
חיים טשרנוביץ.

הוצאת „הספר".



ורשה. תרע"ב.

בדפוס „אוניברסל", לישנא 31.



ГАТАЛМУДЪ. Соч. Х. Черковича.
ВАРШАВА. 1912.
Тип. „Универсаль", Лешно 31.

* *

*

מאמרי זה על התלמוד נדפס רובו פרקים ב„השלח" בשנות תרס"א–תרס"ב. בו עשיתי נסיון לתת סקירה כללית, שתהא מקפת את אופן צמיחת ההלכה והשתלשלות יצירתה מתחילת הוויתה עד חתימת המשנה. עיקר מגמתי במאמרי זה היה להראות על המניעים ההסתוריים, שגרמו את יצירתה של ההלכה וריקומה ועל עורקי החיים הדופקים בכל תקופה ותקופה מהשתלשלות בריאתה, והעיקר – להוכיח את היחס והקשר שיש בין הצד ההלכותי ובין הצד ההסתורי שבתלמוד עד כמה הם תלוים וקשורים זה בזה, כדי להוציא מלבם של אלה האומרים, שכל האוצר הגדול של ההלכה, כל אלו הפלפולים העמוקים, הווכוחים הגדולים, שנתנו החכמים נפשם עליהם ועמדו עליהם בחרבותיהם, — כל אלו אין להם צד של שאלות החיים. כסבורים אנו, להפך, שכל עיקרם של הווכוחים ההלכותיים נולדו ע"י שאלות החיים, שאלות קולטוריות ומדיניות של עם חי יושב על אדמתו, שהרעישו בשעתן את כל עולמו. ואם אנחנו נתרחקנו כל כך מאותם החיים הלאומיים שלנו, עד שאין לנו כעת כל קנה-המדה למוד על פיו את מהלך נפשם של רבותינו אלה ולדעת מה ואיך היה דופק החיים שלהם, בשביל כך אין עוד לנו הרשות לומר, שבדבריהם לא היה כל רוח חיים; לפחות, צריכים אנחנו לשאוף להכרה זו, להשתדל ולבקש את גרעון החיים שבדבריהם. לדעתי רוב החכמים שעסקו עד הנה במחקר התלמוד נגעו או בהחיים החיצוניים של האומה ובגלגולי מאורעותיהם או בתכונת נפשם הפרטית של חכמי האומה ודעותיהם בביהמ"ד, אבל לחבר שני אלה ביחד, להעביר גשר בין החיים שמחוץ לכותלי ביהמ"ד להחיים שבתוך כותלי ביהמ"ד – בנסיון זה עסקו רק מעטים מאד. וזאת היא שאיפתי במחקרי זה. עד כמה כוונתי אל האמת לא לי לשפוט, אלא שמוצא אני לנחוץ להעיר את הדברים הללו:

בהרבה דברים סמכתי על דברי החכמים והקירותיהם במקצוע זה שקדמו לי, אבל בהרבה יותר נטיתי מדבריהם, משום שלא דברי מחקר ופולמוס בקשתי לתת לפני הקוראים, אלא הרצאה והשקפה כללית, שברובה היא מסקנתי העצמית,

שבאתי לה אחרי הרבה עיון וסקירה בהשתלשלות התפתחות התושבע״פ ואחרי בדיקה בספרי הקדמונים והאחרונים. ולפעמים יש כאן גם השערות, שאעפ״י שלא נתחזקו כאן עדיין כל צרכן בראיות מן המקורות הראשונים, אבל לי נראות הן כוודאיות, ומשום כך לא הראיתי על המקורות שעליהן סמכתי או שנטיתי מהן, שאלמלי כך, הייתי צריך לעבד את הספר בצורה חדשה לגמרי, צורה של הרצאה מחקרית, ואני בקשתי לתת להספר צורה פופולרית, כדי שיהיו הענינים מובנים לרוב הקוראים, המבקשים לסגל להם סקירה כללית על התפתחות התלמוד. ומהשקפה זו צריך להיות הספר נערך בעיני החכמים.

עוד זאת עלי להעיר, שבמשך הזמן מאז שנדפס הספר הזה נתרבו הרבה חקירות במקצוע זה והרבה דעות חדשות באו לתוך סקירה זו, אבל אני הנחתי את הדברים בלי שינויים עיקריים כפי שיצאו מידי לפני עשר שנים, רק עשיתי בהם שינויים ותיקונים במקצת, קצת להשיב על הבקורת שהיתה עליו וקצת מה שנראה לי לעצמי לגרוע ולהוסיף, אבל עיקר המשנה לא זזה ממקומה. לפי שחושב אני, שראויה היא סקירה זו להתקבל בתור הצעה והרצאה בעלמא, כיתר ההרצאות ממין זה. הרי כל ספרותנו במקצוע זה אינה אלא בבחינת הויה ויצירה, אפשר ישתמש מי שהוא גם בהצעת הרצאתי זו במחקר ההשתלשלות של התפתחות התלמוד.

אדעסא, אייר תרע״א.

המחבר.



אומה שלמה דומה בתכונתה והתפתחות חייה לאיש פרטי. כשם שאיש פרטי כשהוא ילד הרגש מושל בו על הבינה, וכשמגיע לימי הבחרות והזקנה הבינה מושלת בו על הרגש, כך האומה, שבכללה אתה מוצא קיבוץ של אנשים פרטים, בילדותה היא אומרת שירה וכח ההתפעלות מתגבר בה, וכשמגיעה לימי בחרותה היא אומרת דברי חכמה וכח ההבנה מתגבר בה. ולכשנסתכל לתוך עומקו של אופן גידול הנפש והתפתחותה אצל האיש הפרטי ויציאתה ממצב הרגש למצב ההבנה, נמצא, שעולם ההבנה, הבא לאדם באחרונה, איננו כסתירה לעולם ההרגשה שהקדימו, אלא עפ"י רוב הוא כתולדה ממנו, שמציאותו מחויבת להיות בדמות ובצורה של האב שהולידו; מה שראה הילד בהרהורי לבו רואה האיש במחשבת שכלו, כי אותן ההרגשות שנשרשו בלב הנער חוזרים ונעורים במוח האיש ומשפיעים על כח הבנתו ומכריחים את כח החושב שבו, שבא לו בגלגול שני, לבקש תנא דמסייע מן ההבנה אל הרגש והרצון שבלבו. ובאופן זה הולכת גם התפתחות אומה שלמה. החנוך שקבלה האומה בילדותה, בשעה שכל מעשיה ודרכי חייה היו ע"פ הרגש-הלב ורצונה בלבד, משתרש בלבה ומתחזק אצלה גם בזמן זה שיוצאת מתקופת הילדות ומגעת לימי בחרותה, ואיננה פורשת מלמודה וטבעה מילדותה, אף שהם מעשי ילדות, ולא עוד אלא שמבקשת להם ראיה מן הסברא, שכך צריך להיות דרכו של עולם, כמו שאנו רואים עוד היום הרבה מעשי ילדות שנוהגים בם אומות העולם, ומוסר לבבם אינו מוכיחם על זה, אלא אדרבה, הם מחזיקים את מעשיהם בסברת שכלם, לפי שיצרם מילדותם מטה אותם לכך. כן, למשל, אנו יכולים לראות מרוח סיפורי הבדים של העם את יצירת רוחו הכללי והשקפתו על החיים. אחד מהחכמים מבקש למצוא את התפתחותו של העם הרומי ויסודי חקיו בשורש צמיחתו ויצירתו ובהרוח השפוך על התחלת ריקמו של העם הזה וכך הוא אומר*): „סיפורי הבדים של העם הרומי מצטיינים במקוריות

*) Jhering. Geist des Römischen Rechtes 1 § 7.

ידועה; העם הרומי איננו עולה השמימה לקבל מתנות מאליליו ואין אצלו תקופת הזהב במובן שיש לעמים אחרים בתקופה שקודם ההיסטוריה האנושית, אלא הוא נברא מיד בצביונו ובדעתו, כל מה שקנה העם הרומי קנה על פי דעת עצמו, בכחו ועוצם ידו עשה לו את כל החיל אין דבר שנמסר ונתקבל אצלו מן החוץ, הכל היא יצירתו העצמית הפנימית שהשיג וקנה בעוצם ידו ואלמותו, וזהו רוחו האמתי של עם רומא העריץ והאמיץ, והרוח הזה שורר בהתפתחות כחותיו הרוחניים גם כשנתגדל". עד כמה יש למצב הנערות והילדות שבעם השפעה על השקפתו והתפתחותו, כשהוא בא לתקופת הבחרות והזקנה, — יש לשפוט גם מזה, שאצל עם רומא, למשל, נתקבלו רוב מושגי הקנין והמשפטים שלו משעה שהיה במצב הילדות והנערות. המושג „קנין" מתבטא אצל הרומאים ע"י המלה mancipium, שהוראתה: דבר הלקוח ביד, בגזלה, לפי שבמצבו הקדמוני כל אחד החזיק רק במה שגזל מחברו. המנהג שנשאר אצל הרומאים, שהחתן גוזל את ארוסתו, יוצא מן האגדה הקדמונית, שרומולוס עשה כן, וכן נהג כל עם רומא בחטיפת בנות הסבינים, לפי המסורה שלהם. חיזוק הקנין אצל הרומאים היה רומח; כשהרומאי חפץ לקנות חפץ בפרסום, תחב רומח בארץ וע"י זה קנה החפץ. החתן ג"כ קודם החתונה צריך היה לסרוק ברומח את שערות ארוסתו, כדי להראות בזה את אדנותו עליה, וכן בשליחות העבד לחפשי היה ג"כ הרומח סימן החופש. וכן אמר עוד אחד מחוקרי דתי הרומאים, שמחוקי הנהגת המלחמה של עם רומא נתפתחו אח"כ כל חוקי משפטי הממלכה שלו, וע"פ השקפה זו יש לומר, שדברי ימי התפתחותו של עם רומא הם דברי ימי מלחמותיו שעשה עם עמים אחרים*).

הנה כי כן אנו רואים, שהתפתחות מושגי ההבנה שילדה לעם בבגרותו היא תוצאת התפתחות רגשותיו שמשלו בו בילדותו. ועל פי דרכנו זה אנו לומדים, שהתלמוד, שהוא סכום ההשקפות והדעות שנוצרו להאומה בבגרותה, היא תולדה מהנביאים, שעמדו להאומה בילדותה, כשהיו הרגש והשירה שולטים בה, והוא כולל בקרבו התפתחותו והשתלמותו של רוח עם ישראל באותה דמות וצורה שנתנו לו הנביאים, באופן שהתלמוד אינו סתירה להנביאים, אלא, אדרבה, התלמוד בא למלאות ולהשלים את הנביאים, שהם בנין־אב לו. מה שראו הנביאים באספקלריא של הנבואה, באו התלמודים ולמדוהו במדת הבינה והסתכלות של השכל; הנביאים עמדו לגלות לבאי עולם מה ש ב ל ב ה של האומה

*) טורמציב, היסטוריה של משפטי הרומאים צד 31.

הישראלית, והתלמוד — מה שבמוחה. ונמצא אתה אומר: התלמוד הוא המשך מהנביאים והכתובים, ואותו ברא העם לכשנתגדל ויצא מעולם הילדות, עולם השירה וההרגש, לעולם הבגרות, עולם המחשבה וההסתכלות.

ועיקר אופיו של התלמוד הוא במה שהוא מבאר את הסתום שבתורה, מפרט את הכללים ומעמיד את הדעות שבתורה על קיום המעשים הטובים. ואל יהא דבר זה קל בעיניך, כי הרבה גדולי עולם נכשלו בהלכה זו, בשביל שבקשו לחנך את העם אך בעיונה של תורת המוסר, אבל מכיון שבא מעשה לידם נתקלו בו, כי מתוך שתורת המוסר שלהם סתומה וכללית והורשת הרבה, אין כל אדם יכול לעמוד על אופיה כדי להישיר על פיה את כל הנהגתו בדרך ארץ ובטוב העולם, ונמצא לפעמים הוא עושה עבירה לשם מצוה. לפיכך בא התלמוד ואמר: לא המדרש עיקר אלא המעשה, לא ההבנה של המוסר מחנכת את העם, אלא הנהגת העולם בדרך המוסר והשתלמות המעשים הטובים מחנכת את האדם ומשלמת את נפשו. ובשביל כך בא התלמוד להזן כל פרט ופרט שבמעשי החיים ודרך ארץ על פי כללי מוסר התורה, כדי להסכים את כל הויות העולם והנהגת דרך ארץ לדרכי התורה ולרוח המוסר שלה. למשל, הרי התורה אמרה: ואהבת לרעך כמוך, ואי אתה יודע אהבה זו מהו וכיצד אתה יוצא חובת אהבה לרעך? וכדי שלא תבוא לטעות ולעשות מעשה רע לחברך לשם אהבה, בא הלל ואמר, כי אהבה זו פירושה: מה דסני עלך לחברך לא תעביד, כלומר, שלא תעשה לחברך דבר שאין אתה בעצמך חפץ בו, ולא עוד אלא שעל סמך אהבה זו אמרו: ואהבת לרעך כמוך — ברור לו מיתה יפה (כתובות ל"ז). כלומר, שאפילו בשעת קלקלתו של אדם ורשעתו אתה צריך לנהוג בו מנהג של אהבה ואחוה[1]. כיוצא בו אמרה תורה: ועשית הישר והטוב בעיני ה'. סתמה ולא פירשה, עד שבא התלמוד והעמיד ע"ז דינא דבר מצרא במקח, היינו, שאם בא אדם למכור שדהו, שכנו קודם לכל אדם, וזה אינו משורת הדין, אלא שמצאו חכמים, שזהו ממדת הישר והטוב שלימדה התורה. כיוצא בו: והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון. סתם הכתוב ולא פירש, עד שבאו חכמים ופירשו: את הדרך — זו גמילות-חסדים, אשר ילכו — זו ביקור-חולים, בה — זו קבורה, את המעשה — זה הדין, אשר יעשון — זה לפנים משורת הדין (ב"ק ק'). וכן משום שנאמר (משלי ג'): דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, אי אתה יודע מהו שלום, שמא תאמר גם ההזדיינות שלום הוא, באו חכמים ופירשו ותלו על זה הלכות גדולות, כמו: מצודות חיה ועופות ודגים יש בהן גזל מפני דרכי שלום, מציאות

חש"ו יש בהן גזל מפני דרכי שלום. אין ממחין ביד עניי עכו"ם בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום (משנה גיטין נ"ט ע"ב). וכן אמרו: מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, מבקרין חולי עכו"ם וקוברין מתי עכו"ם עם מתי ישראל מפני דרכי שלום. ועוד תקנו בדרכי שלום הרבה הלכות ותקנות גדולות (שם). כיוצא בו נאמר: לא תעשה כל מלאכה בשבת. שומע אתה שמלאכה אסורה, אבל אי אתה יודע מלאכה מה היא, עד שפרט לך התלמוד, איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת. נמצא, מה שסתמה התורה פירשו חכמי התלמוד, התורה לימדה כללים, והתלמוד — פרטים, התורה הביאה לידי תלמוד, והתלמוד מביא לידי מעשה. בלשון אחרת: התורה היא עיונית, והתלמוד הוא מעשי.

וכשם שיש בתלמוד לימוד מן הכלל על הפרט, כך יש בו לימוד מן הפרט על הכלל. כיצד? הרי הקבלה עשתה ולימדה מ' מלאכות חסר אחת האסורות בשבת. הקבלה תמכה יסודה במובן המלאכה שבאה בתורה (ירושלמי שבת פ"ז ה"ב), ובשביל שבתורה בא מושג מלאכה אך מענין עבודת אדמה ובנין אוהלים, דבר שהיה ידוע להעם או והיה מתעסק בו, לפיכך נתקבל ע"י לימוד שבע"פ איסור מלאכה בשבת ע"פ רוב אך מתכונה זו. אבל לכשנעשה העם בן תרבות ובעל משא ומתן וראו חכמים, שע"י מקח וממכר בשבת מתקעקעת כל בירה זו של מנוחת השבת ועיקר הכונה בשמירתה מתבטלת, לפיכך עמדו ואסרו מקח וממכר וכל דברים שיש בהם משום מעשי חול, כמו רכיבה ודומה, כלומר, שמפרטי המלאכות האסורות שבאו בתורה או בקבלה על סמך מובן מלאכה שבתורה, באו חכמי התלמוד ולמדו על כלל כונת התורה במנוחת השבת, ומתוך כך באו לידי איסור מקח וממכר. וזהו דרך הלימוד מן הפרט על הכלל. כיוצא בו, פרטה תורה ד' אבות נזיקין שהאדם חייב עליהם: השור והבור והמבעה וההבער, שומע אני ממשמעות התורה, שאף על נזיקין אלו אדם חייב, עד שבאו חכמי התלמוד והעמידו להם תולדות ולמדו כללי תורת הנזיקין מתוך אלו הפרטים. כי בשביל שנכנסו לתוך עומק רעיונם ותכונתם של הנזיקין הללו, שחייבה התורה את האדם עליהם ודנו על סבת ההתחייבות של האדם על אלו הפרטים הוקא, הוציאו מזה כללים על כל אופני הנזיקין ותכונותיהם, שצריך האדם להיות חייב עליהם, כמו שאמרו: הצד השוה שבהן, שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך, אף כל שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך, כשהזיק חייב המזיק לשלם. ובדרך זה אנו מוצאים לענין רבית. התורה אמרה: את כספך לא תתן בנשך ובמרבית

לא תתן אכלך. ממשמעות פשוטו של מקרא אנו למדים אך רבית דרך הלואה, אבל לא רבית דרך מקח וממכר, כי בזמן התורה, כשעדיין משא ומתן לא נתפשט בישראל, היה עיקר הרבית יכול להיות אך מן המוכן: הלואת מאת חטים בסאתים וכהמה, אולם מכיון שנתרבה המשא ומתן, שיש לו ענפים רבים ואופנים שונים, וראו חכמים, שיש הרבה דרכים במשא ומתן שדומה לרבית, אם שאינו רבית בדרך ישר, כמו להקדים לתת לחברו מעות על הגורן וליקח אח"כ ממנו פירות בזול, או לתת לחברו מעות בתורת עסקא בשכר ידוע ושהקרן תהיה בטוחה, לפיכך עמדו חכמים ואסרו הרבה פרטי משא ומתן שיש בהם צד רבית, הנקרא אבק רבית, או רבית דרבנן. לפי שמפרט איסור הרבית דרך הלואה, שבא בתורה, למדו על כלל כונת הרבית ואיסורו והעמידו ע"ז כללים גדולים, כמו: כל אגר נטר אסר, וכיוצא בזה.

וכך אנו מוצאים עוד הרבה דברים בתלמוד, שהוא בדרך לימוד מן הפרט על הכלל.

ומפני שהתורה היא תורת החיים, ורוב גופי תורה נאמרו בישובו של עולם ובמנהגו, לפיכך גם התלמוד, שהוא המשך התורה, מקיף וכולל בתוכו תורת החיים המדיניים, הלאומיים והמוסריים של האומה הישראלית.

ב.

שלש חלוקות להלכה[3]: א) פירושים לתורה, ב) קבלות בע"פ, ג) תקנות, גזרות ודינים.

א) הפירושים הם באופנים שונים: יש שהפירוש מונח בעצם הדבר. אלא שהתורה סתמה, והקבלה באה ופירשה אותו. למשל, בתורה נאמר: והיו לטוטפות בין עיניכם וגו' ולא פירשה מהו טוטפות, והקבלה באה ופירשה, שטוטפות היא תפילין (סנהדרין ע"ב), וכן: ולקחתם לכם פרי עץ הדר, לא פירשה התורה מהו הדר, והקבלה באה ופירשה, שזהו אתרוג (סוכה ל"ה). התורה סתמה בביאור המלות הללו, מפני שמובנן היה ידוע בזמן נתינת התורה והתפשטותה בעם, באופן שהתורה לא היתה צריכה לתת יותר ביאור להן וסמכה עצמה על הקבלה. ולפי"ז אתה אומר, שהפירושים הללו נתפשטו בעם ביחד עם התורה, שאלמלא כן, הרי אי אתה יודע, מהו עץ הדר, שמא תפוח או תאנה, אלא בודאי היה הדבר ידוע בקבלה. ואם מצינו, שחכמי התלמוד בקשו ע"ז הוכחות ודרשות ידועות, להראות על ביאור המלה הזאת, שהדר היא

אתרוג (סוכה ל"ב), או שטוטפות הוא תפילין (סנהדרין שם) — זהו אינו אלא או משום חביבת הדרשה עליהם, או בשביל שנבקשו להראות את מקור הקבלה בתורה, אבל לא משום שנפל להם ספק בביאור המלות הללו. — ויש לך פירושים, שהקבלה סמכה בתורה, אע"פ שהפשט החיצוני אינו כולל אותם, או גם מתנגד להם, אלא שחכמי הקבלה באו ופירשו מובן המלה או המאמר ההוא על פי המקובל. למשל, השרפה, שנאמרה אצל בת כהן ושאר עריות, לא נתפרש בתורה באיזה אופן תהיה, אם ע"י שרפת הגוף בחבלי זמורה או ע"י שרפת נשמה וגוף קיים בפתילה של אבר, אלא, לפי שהקבלה היתה, שהשרפה היא שרפת נשמה וגוף קיים, פירשה הקבלה מובנה של התורה כך (סנהדרין נ"ב). כיוצא בו, נאמר בתורה: „עין תחת עין", „וקצותה את כפה", ופשוטו של מקרא — דברים ככתבם, אבל הקבלה באה ופירשה, שענינם תשלומי ממון, לפי שכך היתה הקבלה מעולם, לחייב ממון במקרים כאלו ולא לנהוג במנהג אכזרי לקצות את היד ולתת עין תחת עין ממש, ומפנ"כ פירשו באופן זה גם את כונת המקרא. או, למשל, נאמר אצל רציחת השור: וגם בעליו יומת, ובאה הקבלה ולימדה, שזהו כופר ממון ולא כפשוטו, לפי שעל רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו (סנהדרין ט"ו ע"ב), בשביל שע"פ הקבלה נהגו תמיד במקרים כאלה, שהבעלים נתנו כופר ממון ולא נהרגו על רציחת שורם, ועל סמך זה פירשו כונתו של מקרא כן. כיוצא בו אתה מוצא בענין בשר בחלב. התורה אמרה: לא תבשל גדי בחלב אמו, והקבלה באה ופירשה: כל בשר בחלב במשמע (חולין קי"ג), בשביל שקבלה היתה ביד העם, שבשר בחלב אסור, ופירשו כן גם כונתו של מקרא. בכל אלו הדברים וכיוצא בהם האמינו חכמי הקבלה בתמימותם, שפשוטו של מקרא כן הוא כפי שפירשוהו, ולא היה להם פשטים אחרים במקראות הללו מעולם, לפי שברור היה להם, שהקבלה לא תבוא לעקור את המקרא בהשקפות יסודיות כאלו.

אולם לפעמים באה הקבלה לעקור לגמרי את פשוטו של מקרא. למשל, בתורה נאמר: ארבעים יכנו, והקבלה אמרה שלא ילקה אלא ל"ט מלקות (מכות כ"ב)4). או, מה שנאמר לענין יבום: והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, שהפשט האמתי הוא, שיהא נקרא על שם אחיו המת, אם היה שמו יוסף, קורין אותו יוסף, יוחנן — קורין אותו יוחנן (יבמות כ"ד), והקבלה באה ואמרה, שזהו לנחלה. בזה וכיוצא בזה ידעו חכמי הקבלה, שפשוטו של מקרא אינו כמו שפירשו, כמו שאמרו (שם): כמה טפשאי אינשי דלא קיימי מקמי

רבנן, בתורה נאמר ארבעים יכנו ואתי רבנן ובצרי להו חדא, אלא שע״י הכח שהיה בידם, או ע״י קבלתם משום איזה טעם, עקרו דבר מן התורה, אלא שתלו א״ע במקרא ובקשו לדבריהם סמך מן התורה (עיי ריטב״א בחידושיו למכות שם). ובאופן זה יש הרבה פירושים והרשות לתורה שנתחדשו מהחכמים, שהם בעצמם ידעו שפשוטו של מקרא אינו כן, אלא שבקשו לחזק את הקבלה ולמצוא אסמכתא במקרא, כמו שאמרו תדיר: קרא אסמכתא בעלמא הוא5).

ב) קבלות שבע״פ כיצד?

יש לך הרבה מצות מקובלות, שאין להן שום יחס לפירושי התורה שבכתב, כמו, למשל, הלכות שחיטה ואופניה („מלמד שנצטוה משה בעל פה על רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה״, חולין כ״ח), וכן אמרו: „שמנה עשר טרפות נאמרו למשה מסיני״ (שם מ״ג). כיוצא בו — חיבוט ערבה (סוכה מ״ו), ניסוך המים בחג (שם), שבעת ימי המשתה ושבעת ימי אבלות (ירושלמי פ״ק דכתובות) ועוד הרבה מצות ודינים ועונשין (כמו „מי ששלקה ושנה מכניסין אותו לכיפה״, סנהדרין כ״א ע״ב), שאין להם שום רמז ואסמכתא במקרא ואין להם יחס כלל למצות מפורשות שבתורה, אלא שהיתה להעם קבלה עליהם ונהגו בהם מעולם כך. והם נקראים בכתה בשם קבלות שבע״פ או בשם הלכה למשה מסיני. ולהלן תעמוד על עקרם ואופים, מתי ובאיזה אופן נשתלשלו ונשתרשו בעם.

ג) תקנות, גזרות ודינים כיצד?

החכמים, ע״י הכח שהיה בידם, תקנו הרבה תקנות וגזרו הרבה גזרות, שראו בהן צורך השעה לחזק האומה והדת, והן נתקבלו אח״כ בחיי העם באותו חוזק עצמו שיש למצות התורה. כמו: שבות לשבת, והוא עניני מלאכות שונות, שיש לבוא על ידם לידי חילול שבת במלאכות דאורייתא; שניות לעריות, והוא איסור הקרובות במדרגה שניה מהקרובות שבאו בתורה. וכן לדעת חכמים (טוש״ע אה״ע סי׳ ט״ו), איסור חותן באומה (מלבד שבעת עמים שבאו בתורה) היא מדרבנן, וכיוצא בזה שא״א לפורטם פה. ויש לך בכלל התקנות גם כאלו, אשר הן מתנגדות בעיקרן לתורה, אלא שראו החכמים לתקן בשביל צורך השעה, כמו תקנת הפרוזבול, שבעיקרה היא מתנגדת לדעת התורה. וכן: „אין תוקעין בר״ה שחל להיות בשבת שמא יעבירנו ד׳ אמות בר״ה״ (ר״ה כ״ט ע״ב). ומטעם זה אין נוטלין את הלולב בשבת (סוכה מ״ג ע״ב), שע״י גזרתם זו נתבטלה מצות התורה. וכיוצא בו אמרו: „מצות חליצה קודמת למצות יבום״ (יבמות ל״ט ע״ב), אע״פ

שמן התורה חליצה במקום יבום לאו מצוה היא. תקנות כאלו וכיוצא בהן נתקנו בשביל מאורעות וסבות היסטריות, הכן נשארו בתקפן לעולם, ואיזו מהן נשתנו לאחר שנתבטלה סבתן*). כמו נחמיה שאסר טלטול כלים ובי"ד שלאחריו התירו וחזרו והתירו (שבת קכ"ג), וכן התיר ר"י הנשיא שמן של עכו"ם (ע"ז ל"ה), וכדומה.

ויש לך הלכות ודינים שהמציאו החכמים ע"י דרשת הכתובים והגיונם בם ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן, או שהמציאו ע"י סברת שכלם והגיונם העצמי, כלומר, ע"י הסתכלותם בעומק רוח האומה ובהנהגת חייה. וחלק זה היא עצם התלמוד ורוב בנינו, ואם באנו לכתוב פה אין אנו מספיקין. אבל להוגמא אמשול לך משל: אמרו חכמי התלמוד: רוצח יהרג ואל יעבור — סברא היא (פסחים כ"ה). הרי שבא אדם ואמר לו לישראל הרוג ואל תהרג, מוטב שיהרג ואל ישפוך דמים. ודבר זה אין לו סמך בשום מקום, אלא סברא הוא, כלומר, מוסר התלמוד והגיונו נוטה לכך, משום „מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי". דבר שאומות העולם היו מתחכמין בו, באו חכמי התלמוד והושיטו לנו בקנה, כי אצלם היה הדבר פשוט, שנחוץ לו לאדם למסור נפשו בעד נפש חברו וחייו. וכ"כ היתה הסברא גדולה בעיניהם עד שהעמידות למעלה מן הכתוב, כמו בענין זה גופא של רוצח, למדו מזה דין נערה המאורסה שבא בתורה סתום, ואמרו: מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה כן (שם), אף שרוצח עצמו למדו כך מסברא, כי הסברא היתה אצלם למושכל ראשון, שעומדת למעלה מן המקרא, ולא פעם אנו מוצאים בתלמוד: „למה לי קרא — סברא הוא?" (כתובות כ"ב, ב"ק מ"ו ועוד), או בנוסח זה: „אי בעית אימא קרא ואי בעית אימא סברא". ועל דבר זה, על ההגיון והסברא, העמידו חכמים הרבה כללים ודינים, הנהגות ונימוסים. וזה היא החלק היותר גדול מן התלמוד, ומתוכו אנו יכולים לעמוד על עיקר אופיו של מוסר התלמוד ורוחו 6).



תושבע"פ שלש תקופות לה.

בתקופה הראשונה היתה תושבע"פ נהוגה אצל העם כנימוסי

---

*) עי' מבוא התלמוד לרצ"ה חיות, שמדבר על ענין זה הרבה.

העולם ודברי דרך ארץ בעלמא, הבאים מתוך אופיו והותו הפנימי של העם. נימוסים כאלו עתיקים כמו האומה בעצמה והולכים וגדלים עמה ביחד, כצב זה שקליפתו גדלה עמו. לפי שאומה היא קיבוץ של בני אדם שיש להם חיים משותפים, ואי אפשר להם לבני אדם להתאחד לכתהלה ולהתקיים אח"כ בקיבוץ אחד, אלמלא היתה להם הסתכלות מיוחדה על עולמו של הקב"ה, שהיא, ההסתכלות הזאת, הביאה אותם לידי נימוסים ידועים והנהגות שונות, טובים או רעים, יפים או מכוערים, שעל ידיהם נתאחדה האומה בכל אבריה ונתבלטה מיתר האומות וניתן לה טיפוס מיוחד וצורה מיוחדה.

אנו מוצאים הרבה מנהגים שנהגו ישראל עוד קודם מתן תורה, כגון מילה, גיד הנשה, יבום, פסח, שבת וכהומה. וע"כ אתה אומר, שהיה לו להעם חקים ומשפטים עוד קודם הדבור (עי' רמב"ן בפירושו על התורה עה"פ „שם שם לו חוק ומשפט"), ולא עוד אלא שהכתוב מעיד בו באברהם: „עקב אשר שמע בקולי וישמור משמרתי חקותי ותורותי". הגע בעצמך, אם אין תורה — מצות וחקים מנין? אלא על כרחך התורה קדמה לבריאת עולמו של ישראל, או בלשון שאמרו חכמים: קיימו האבות התורה עד שלא ניתנה (קדושין פ"ב). ובשביל שאי אפשר היה לכלול בתורה כל החיים הפרטיים של האומה, בהכרח סמכה התורה עצמה בשעת נתינתה על אותן ההנהגות שהיו נהוגות בעם ומתקיימות אצלו כנימוסי לאום, והן ממלאות ומשלימות את המצות, שבאו סתומות וכלליות, וזהו עיקרה של תורה שבע"פ, שנמסרה להעם בקבלה.

רושמי תושבע"פ אנו מוצאים בהרבה מצות שבתורה. למשל, לענין גירושין, התורה לא באה ללמד על עיקר מצות הגירושין ולא על אופן עשיתם, אלא ללמד היא באה, שאם המגורשת הלכה והיתה לאיש אחר לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה, אבל עיקר מצוה זו מנין? ומהו ספר כריתות? ובאיזה אופן תהיה כתיבתו ונתינתו? בע"כ אתה אומר, עיקר דבר זה נאמר בקבלה, והתורה סמכה על הידוע והמפורסם בעם*). כיוצא בו נאמר: כסף ישקול כמוהר הבתולות, ואי אתה יודע מהו, אלא ע"כ הכתוב סמך על המקובל והמפורסם (עי' רמב"ן עה"ת שם). ובאופן זה נאמר: לא תעשה כל מלאכה בשבת, ולא פירש לך הכתוב מהו מלאכה, אלא בודאי קבלה היתה בדבר, וסימן לך שהוא כן, שהרי ישראל מצאו את המקושש במדבר ויקריבוהו לפני משה כמחלל

---

*) עי' דור"ר ח"א.

שבת, וממשמעות המקרא, שהוא אומר: כי לא פורש מה יעשה לו, אתה למד, שידעו ישראל, שהמקושש עשה מלאכה האסורה בשבת, אלא שלא ידעו באיזה דבר הוא נידון, — ומאין ידעו מה שלא נאמר בשום מקום? אלא בודאי דבר זה היה ידוע בעם, כי מבין ששמרו ישראל שבת ראשונה, בע"כ גדרו עצמם ממלאכות ומעשים יהועים. ובדרך זה אתה מוצא הרבה מצות שנאמרו בתורה בכלליהן ולא נתבארו לך פרטיהן אלא בקבלה.

ולא זו בלבד, שבקיום התורה היה לו להעם גדרים ידועים באופן שמירתה לאחר קבלתה, אלא אפילו בקיומו של עולם ובדברי חול, כענין משא ומתן שבין אדם לחברו ודרך ארץ, בע"כ נבראו לו להעם נימוסים והנהגות שנתקבלו ונתפרסמו בקרבו, ובה במדה שהיה עולמם של ישראל מתמתח והולך אחר מתן תורה, במדה זו נתרחבו נימוסים אלו, שהם היו טיפוסו של אומה זו, ונתפצלו לכמה פיצולים וענפים. למשל, אנו מוצאים בנעמי ענין שליפת הנעל במכירת חפץ, שנתגלגל אח"כ בתמונת קנין סודר בכלל, שיש בו הרבה פרטים. וכן אנו מוצאים בירמיה קנין השדה בשטר ועדים, שנתפתח אח"כ בעם בתמונות שונות ופרטי פרטים. ומתוך שנתרבו אלו הקבלות שבעל פה ונתפתחו הנימוסים והמנהגים, ועל ידי מאורעות שונות שאירעו לאומה נשתנתה צורתם האמתית, והרבה מהם נשתרבבו שלא כדין, — לפיכך צריכים היו ישראל לאחר זמן שיעמדו חכמים ויקבצו את כל המנהגים והנימוסים הללו, שהיו נהוגים בחיי העם ושטיפוסם האמתי נקבע אך אצל יחידים, ויבררו את האוכל מתוך הפסולת ויטבעו עליהם חותם של קיום, חותם של חוק ומשפט כללי, שהוא חובה על כל העם. ויהי תקופה שניה, המתחלת מדור הסופרים.

בתקופה זו פסקו הנימוסים הללו שבע"פ להיות נהוגים כנימוסים של דרך ארץ בעלמא, שאין לקיומם קצבה וחובה, אלא נתקדשו בקדושת התורה, שיהא קיומם חובה על כל ישראל, וניתנה להם מטבע מיוחדת כללית. ותקופה זו של קיבוץ הקבלה שבע"פ, יש בה מעין תקופת התורה שבכתב. כשם שהתורה שבכתב כוללת בתוכה כמה מצות שהיו נוהגות בישראל לפני הדבור, וכמה מצות חדשות שהוסיפה על אלו, וכמה דברים שרמזה עליהם והניחה פירושם להיות הבאים בקבלה בע"פ, כך תקופה זו של בעלי אסופות קימה ואספה הרבה מנהגים עתיקים שהיו בקבלה, יסדה מצות ותקנות חדשות, הנקראות „מצות דרבנן", וגם הניחה פירושם של דברים הרבה לחכמים שיבואו בדורות שאחריה. אלא שמשונה תורה שניה זו מהראשונה, שהראשונה נתנה

בכתב וזו נאמרה בע"פ, אפילו לאחר שנתגלמה בצורה מיוחדת.

וכדי להבין יותר ברור מה שבין תקופה ראשונה לבין תקופה שניה, אמשול לך משל. הרי אמרו: משיכה קונה מדרבנן (ב"מ, הזהב). באמת אתה מוצא, שנהוגה היתה משיכה זו בעם עוד קודם שבאו הסופרים ויסדוה, שהרי בועז וגואל נהגו מנהג זה*), אלא בראשונה היה מנהג זה רופף ביד העם ולא היה אלא כעין רשות, תדע, שהרי גם בימי כותב המגלה כבר נשתקע הדבר ולא נהגו בו**), כאמרו: וזאת לפנים בישראל וגו' שלף איש נעלו וגו', — עד שבאו הסופרים והעמידו את קנין המשיכה לעולם, שלא יהא יכול לחזור בו (ב"מ מ"ז). כיוצא בו אמרו: תפלה מדרבנן (ברכות כ"א). באמת נוהגים היו ישראל להתפלל על כל צרה שלא תבוא עוד קודם שבאו החכמים ויסדו תפלות, שהרי משה וכל הנביאים עמדו בתפלה לפני הקב"ה, אלא בראשונה היתה התפלה רשות ולא היה לדבר לא זמן קבוע ולא סדר קבוע, עד שבאו החכמים וקבעוה חובה ויסדוה על הסדר (עי' רמב"ם הל' תפלה פ"א ובמפרשיו שם). כיוצא בו מצינו, שתקנת כתובה היא מדרבנן (עי' רמב"ן עה"ת פ' משפטים), אע"פ שמנהג זה עתיק יומין הוא אצל ישראל, כשם שהוא עתיק יומין אצל כל אומה ולשון, שהרי עדיין שכם בן חמור אומר לבני יעקב: הרבו עלי מוהר ומתן, והתורה אמרה: כסף ישקול כמוהר הבתולות, משמע שנהגו בדבר כך, והמוהר בלי ספק הרי היא מנהג הכתובה בצורתה הקדומה (עי' להלן המאמר על הנדוניא). אלא בע"כ אתה אומר, נוהגים היו ישראל מנהג זה מעולם, אלא שלא היתה בו קצבה וחובה, עד שבאו חכמים והעמידוהו על מנה ומאתים וקבעוהו חובה על כל מי שמכניס אשה לחופה. כיוצא בדבר אתה אומר, שנהגו ישראל מעולם להתעטף בציצית, וזה היה מלבוש לאומי שלהם, אלא שלפני הסופרים לא היה לציצית מנין קבוע ותמונה קבועה, והיתה רשות לכל אחד לעשות גדילים כמו שלבו חפץ, אבל משבאו הסופרים, עמדו ותקנו מנין יהיו לחוטי הציצית ואופן יהיו לקשירתם, עד שיהא דבר חובה על כל אחד לקשור דוקא בתמונה זו שהעמידוה, וזהו שאמרו: מצות ציצית עיקרה מד"ת ופירושה מד"ס (סנהדרין פ"ח, ועי' רמב"ם ריש הלכות ציצית, שאומר מפורש: ואין לחוטי הכנף מנין מן התורה).

---

*) גם שליפת הנעל היא ענין משיכה. עי' ב"מ מ"ז ע"א, שלומד התלמוד מזה לענין קנין סודר ומשיכה.

**) עי' ירושלמי קדושין פ"א ה"א: „בראשונה היו קונין בשליפת המנעל, חזרו להיות קונין בקצצה, חזרו להיות קונין בכסף שטר וחזקה".

וכיוצא בזה, לכשתסתכל, תמצא הרבה מצות וקבלות שבע"פ שנהוגות היו בתקופה הראשונה, אלא מה שבראשונה היתה רשות ובלא קצבה נעשה באחרונה חובה בקצבה ידועה; בראשונה היתה תורת העם, ובאחרונה תורת החכמים.

וקיבוץ זה של הקבלות העתיקות, שעסקו בו הסופרים, גרם התנגדות אצל חלק מן העם, שחששו שמא תהא התורה הזאת, החיה בפי העם, דוחקת לבסוף רגלי התורה הכתובה ותהא ממעטת את דמותה; גם המאספים או (כמו שקראו להם) המקבלים עצמם חששו חששא זו, ובשביל כך אמרו: דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, כדי שהתורה המסורה תעמוד למטה מן התורה הכתובה. ההתנגדות התגלגלה גלגולים שונים, עד שלבסוף נתגלמה בצורת כת הצדוקים, שעמדה ומרדה לגמרי בתושבע"פ והעמידה את שיטתה אך על דברים ככתבם. ומתוך התנגדותם של הצדוקים באו לבסוף גם המקובלים או (כמו שנקראו אח"כ) ה„פרושים" לידי מדה זו, לבקש ראיה לדבריהם מן התורה.

ומזמן זה מתחלת תקופה חדשה בתושבע"פ — היא התקופה השלישית.

אופיה של תקופה זו היא: לאחד את התורה המסורה עם התורה הכתובה ע"י המדות שהתורה נדרשת בהן. מעתה תושבע"פ מקבלת תמונה חדשה. כי החכמים, כשבקשו להביא לדבריהם ראיה מן התורה, מוכרחים היו לשנות הלכות הרבה ממטבע שטבעו הם עצמם בהן מתחלה, כדי שלא תהיינה עוקרות את המקרא, ולא עוד אלא מתוך שניתנה רשות לסמוך את ההלכה אל הכתוב, ניתנה ג"כ רשות לסמוך הכתוב אל ההלכה, כלומר, להוציא הלכות חדשות ממדרש הכתובים, ועי"ז נעשית תושבע"פ פרה ורבה כנטיעות והלכה ונתמתחה. והדבר מובן, שמכיון שבאה התורה עכשיו ברשות החכמים וקבלה תמונה „ספרותית" באופן שנעשתה „חכמה" במקום קבלה, אי אפשר היה לכל החכמים לבוא לכלל דעה אחת בכל הפרטים, ונולדה מחלוקת בישראל ונתפרדו לבתי תורה שונים ודרכי למוד שונים.

התקופה הראשונה שבתושבע"פ אנו יכולים לכנות בשם תקופת הצמיחה שלה, התקופה השניה — בשם תקופת הגידול, והתקופה השלישית — תקופת הירידה. כי מעתה חדלה הקבלה לחיות בפי העם ונעשתה משועבדת להאותיות הכתובות.

ד.

כשאנו מגיעים לפרק זה, הרי אנו נכנסים לפרדס, שהרבה חכמים קצצו בו בנטיעות, ועל רז זה נתחבטו כמה זקנים:

איזו הם המניעים ההיסטוריים, שגרמו יצירת התלמוד והתחלקותו לכתות ובתי מדרש שונים, שהכריחוהו להתפתח, לפשוט צורה וללבוש צורה במשך כמה דורות?

יש מבקשים עיקר רוח התלמוד בראשית צמיחתו והתפרדות ענפיו — בסבות מדיניות (גרעטץ); אחרים מוצאים ביסודו מחלוקת האצילים עם העם (גיגר), ועוד אחרים נוטים להאמין, כי רובי גופי הלכות התלמוד נולדו ע"י השפעה זרה מן החוץ. ואנכי לא להתוכח פה עם החכמים האלה באתי, אלא ללמד על הכלל, שאם אך יש בידנו למצוא את הגרעין החי בהתפתחות חקי התלמוד — עלינו לחפשו אך בתוך קליפתו העצמית, כלומר, בחיים הפנימיים של האומה ובתוך רוחה עצמה, ולא בחיים הסובבים אותה מבחוץ. רגילים הם בכלל החכמים האחרונים לדמות צורת היהדות ליצירה שיש כמוה או בדומה לה באומות, ובכל הלכה קשה שבאה לידם, שאינם יודעים טיבה ומהותה, כשהאים באומות העולם דוגמתה, אפילו רק דוגמא דדוגמא, מיד הם נופלים על המציאה הזאת וכסבורים הם לומר, עיקרו של מנהג זה, של הלכה זו, מן האומות היא בא, וכל כך אחוז בולמוס זה של תורת ההתחקות, עד שאפילו תורת משה הם עושים פלסתר, בשביל שמצאו בבואה דבבואה של איזו חקים בתורת הפרסים והמצרים, ואומרים, הרי דבר זה עושים ליראה פלונית ודבר זה ליראה פלונית, ומהם למדה תורה, עד שנמצא שאין לנו תורה משלנו כל עיקר. בסברה זו הם מכחישים את כל כח המקוריות ועצמות החיים בישראל, כאלו לא היו יכולות להולד אצלנו אותן הסבות ההיסטוריות עצמן, שנולדו אצל אותן האומות ושגרמו להמנהגים ההם להולד בקרבן. החכמים הללו, בעלי תורת ההתחקות, אינם שואלים לעצמם שאלה זו: צבת בצבת עשויה, צבתא קמייתא מי עביד? כלומר: מי האב שהוליד באומות את החקים הללו? ואם יש אב להם באומות, מדוע לא יוכל האב הזה גופא להוליד בדמותו ובצלמו בישראל ג"כ? אמנם אי אפשר להכחיש, שבכל תקופה ותקופה יש למצוא דמיון במקצת במנהגים אחדים שבין עמים שונים, ביחוד היושבים בקירוב מקום, אבל המנהגים המשותפים הללו באים על הרוב מתוך סבה אחת משותפת לכלם, ולא בדרך ההתחקות בלבד. כי כל תקופה ותקופה יש לה רוח מיוחד לה, שהולך ומקיף את כל העולם וגורם

לאומות הנהגות ידועות. ולפיכך, כשאנו מוצאים איזו מנהגים דומים בשתי אומות, אין לנו רשות לומר, שאומה זו היא בבחינת משפיעה וזו בבחינת מקבלת, כל זמן שאין אנו יכולים לעמוד על אופין של הסבות הראשונות שגרמו יצירת הרוחות באותו הדור. ועוד יותר קשה לנו לקבל כלל זה של תורת ההתחקות בנוגע להיסטוריה שלנו. שהרי מוצאים אנו בחיי היהדות כמה ענפים שהתפתחו לגמרי באופן אחר מכפי שהתפתחו ענפים שכמותם אצל אומות העולם; שמע מינה שיש באומתנו כח-יצירה מיוחד לה, ואינה מסוגלת אם כן להשפיק בילדי נכרים שלא לפי רוחה, רק משום התחקות בלבד. אדרבא, יותר יש לנו רשות לומר, שיסודי התפתחות תורתנו מתנגדים הם ליסודי ההתפתחות של תורות אומ"ה. וכשם שתורת הרומאים, למשל, לא היתה יכולה לקבל השפעת החוק של שמיטת כספים שנהגו בו ישראל או של נושה בחברו מנה ויודע שאין לו, שאסור לעבור לפניו משום שעובר על לא תהיה לו כנושה (ב"מ ע"ה) או החוק, שרבית דברים אסור, או זה של לא תרדה בו בפרך, וכיוצא בהם, כך לא היתה תורת היהדות יכולה לקבל השפעת החוק של הרומאים, שהמלוה מותר לו לכבוש את הלוה לעבד, או שחיי העבד תלוים ברצון אדוני, או שמותר להרוג את הנולדים חלושים, וכיוצא בזה. כי חקיו היסודיים של כל עם נולדים בו ממקור רגשותיו הפנימיים והשקפותיו העצמיות על החיים, ואותו החק שלא היה יכול להולד באומה ידועה, מפני שמתנגד הוא לרוחה הפנימי, לא היה יכול ג"כ להיות מקובל ומושפע עליה מאומה אחרת. ואם רואים אנו בה, שהיא מקבלת כל שהוא מאחרים, הרי זה מוכיח, שיכולה היתה לקבל את היסוד החדש ההוא, אם שהיה בה מתחלתה מקום פנוי לכך או שנתתקן בתוכה מקום פנוי כדי קיבול, ואם כן הרי חוזרת השאלה למקומה: מהו המקום הפנוי ההוא, שהאומה צמצמה בתוכו את היסוד החדש שקבלה ויהפכתו לאחד מיסודותיה העצמיים, והרי הוא בעינינו כאלו נברא אצלה מעיקרו, ועלינו לעמוד על אופיו ויסודו.

היוצא לנו מדברים אלו, שאין לנו לבקש את גרעינה של התפתחות חקי תלמודנו אלא בהתפתחות החיים של האומה עצמה. וזהו שאנו מנסים לעשות במה שיבוא.

לכשנסתכל לתוך עומקה של תולדת ישראל והתפתחותה, נמצא בשרשה שתי השקפות שונות ביחס לקיומו של עם ישראל ותעודתו: השאיפה האחת היא מדינית והשניה — רוחנית. המדינית תלתה כל קיומה של האומה בחייה המדיניים והאזרחיים, וכל הצלחתה בהקנינים

הגשמיים והיעודים המדיניים; ההתנחלות בארץ חמדה טובה ורחבה, ההתבצרות מפני צר ואויב מבחוץ והעמידה ברשות עצמה במצב איתן וחזק — וזהי עליתה של האומה ואשרה, וההפסק מהיות גוי בארצו על אדמתו, ההתגלגלות מפני אויב, הגלות והטלטול — וזהי נפילתה של האומה וכליונה. ההשקפה הרוחנית תלתה עיקר קיומה של האומה בחייה המוסריים והרוחניים; השתלמות האומה בשלמות מוסרית, התפתחות כחותיה הרוחניים, שרית השכינה בתוכה והשפעתה על כל אומות העולם— וזהי עליתה של האומה והצלחתה; נפילת המוסר, התגשמות הנפש וסילוק שכינה — וזהי נפילת האומה וכליונה. שאיפתה של הכת הראשונה היא השאיפה הנראית בכל אחת מאומות העולם, היינו להיות גוי גדול עצום ורב ולרדות עמים תחתיה, ושאיפתה של השניה היא המיוחדת לבני ישראל: להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, לתקן עולם במלכות שדי ולהעביר ממשלת זדון מן הארץ.

ולשתי השאיפות הללו יש כבר יסוד ושורש בתורת משה. כתובים אחדים מדברים על יעודים רוחניים וכתובים אחרים — על יעודים מדיניים. כתוב אחד אומר בברכה (ויקרא כ"ו): ונתתי משכני בתוככם וגו' והתהלכתי בתוככם להיות לכם לאלהים וגו', וכן הוא אומר: יקימך ה' לו לעם קדוש וגו' וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו' (דברים כ"ח) — הרי לך יעודים שכלם רוחניים. וכתוב אחר אומר בברכה: ונתתי שלום בארץ וגו' ורדפתם את איביכם וגו' (ויקרא שם), ונתנך ה' לראש ולא לזנב וגו' יתן ה' את איביך נגפים לפניך (דברים שם) — הרי לך יעודים שכלם מדיניים. וכך אתה מוצא לענין קללות שבתורה. כתובים אחדים אומרים: ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן וגו' (דברים שם), ועבדתם שם אלהים מעשי ידי אדם עץ ואבן (שם ד') — אלו הן קללות רוחניות. וכתובים אחרים אומרים: ואתכם אזרה בגוים וגו' ונסו מנוסת חרב (ויקרא שם), יתנך ה' נגף לפני איביך וגו' יוליך ה' אותך ואת מלכך וגו' ונשארתם במתי מעט וגו' והפיצך ה' בכל העמים וגו' (דברים שם) — הכל קללות מדיניות. והגרעין הזה, שנפל במפל־יד בתורת משה, הצמיח לבסוף אילנות עבותים מוציאים פרי, כל אחד למינו.

ואין אני בא בכאן לעבור על תולדות ימינו מזמן הבית הראשון ועוד קודם לו, להוכיח על התפתחות שתי השאיפות או ההשקפות הללו, הנגלות לעין כל מבין ברוחה של ההיסטוריה, אלא אגלה אך ראשי פרקים מהן וממי שעמדו בראשן.

המלכים ועל ידיהם השרים, הסגנים ופחות הארץ, ובכלל —

האצילים, הם היו הנוטים אחר ההשקפה המדינית, כמו שטבע הדבר מחייב, שהם, בהיותם מגיני ההצלחה המדינית, יראו אך בזה עיקר קיומה של האומה, וכנגדם הנביאים עמדו בראש בעלי ההשקפה הרוחנית. השאיפה של הנביאים היתה: להפוך לכל העמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה׳ (צפניה ג׳), הם ראו הצלחת האומה לא בחיל ובכח חמרי, כי אם ברוח (זכריה ד׳); האידיאל שלהם היה, שהיהדות תתרומם בכחה המוסרי על כל העמים, והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונלכה אל הר ה׳ ואל בית אלהי יעקב וגו׳ (ישעיה ב׳). ומפנ״כ נראה את הפרץ התמידי שהיה בין הנביאים והמלכים, עד שכמעט שמחו במפלתם של המלכים והגבורה המדינית שלהם, זולת מלכים אחדים מבית דוד, שהאירו להם הנביאים פנים, מפני שהיתה בריתם נאמנה אתם והיו קרובים ברוח להם, ומפנ״כ נעשה „בן ישי" אצל הנביאים לאידיאל של המלכות העתידה. ובאמת עפ״י רוב עמדו הנביאים ביחס של התנגדות להמלכים שבימיהם, וכפי שאפשר לנו להוציא מדברי שמואל הנביא והתמרמרותו נגד העם בשעה שבקשו להם מלך, יש סמוכין לשיטה האומרת, שהנבואה התנגדה מעיקרא לממלכת מלך, בשביל שראתה בזה הפסד לשיטתה העיקרית.

הכהנים, כתופשי התורה ומורי הדעת, לא היו יכולים להיות קרובים ברוחם אל ההשקפה המדינית. נוסף על זה, כאנשים שאין להם חלק ונחלה בארץ, לא היו יכולים ג״כ לסגל להם אהבת החירות המדינית ואהבת ארץ מולדת בכלל, הנקנית אך ע״י התאחזות והתנחלות בארץ במקום אחד. עד כמה ביסוד הכהונה מונחת התנגדות להמלוכה, אפשר לנו לראות בעובדא זו, שהמלך הראשון, שאול, הכה את נוב עיר הכהנים, בשביל שראה בהם מתנגדים אל ההנהגה החדשה, הנהגת המלוכה, כי עד מינוי המלך היתה הממשלה ביד הכהנים בשילה, ומפנ״כ במינוי המלך צריך היה פרץ זה לבוא. ומה שאח״כ לא ראינו אצל הכהנים הצטיינות ברוחניות, אין זה סותר להנחתנו, שהכהנים היו נוטים להשקפה הרוחנית, שהרי עפ״י טבעם וחנוכם צריכים היו להיות רוחניים, לא מדיניים, — אלא זה אך מוכיח, שהכהנים השחיתו דרכם וירדו ממעלתם המוסרית, והאות על זה, שירמיהו הנביא היותר בולט ברוחניותו ושבפירוש התנגד להשקפה המדינית — היה מן הכהנים.

והנה מלבד התכונות הכלליות שבהן נבדלות שתי שאיפות אלו, הנני פורט בשתי הנחות הבאות בזה שני דברים עיקריים, שבהם התגלמה במעשה תכונתה של כל אחת מן ההשקפות הללו, הרוחנית והמדינית:

ההנחה האחת, שהרוחניות, בהיות שאיפתה להרים דגל היהדות על כל העולם, נהגה טובת עין בקבלת גרים תחת כנפי השכינה, כי

זהו מונח ביסוד תכונת חפצם ותשוקתם של בעלי השקפה זו, שילכו עמים רבים ואמרו לכו ונלכה אל הר ה' וגו'; והמדיניות, להיפך, נהגה צרת עין בקבלת גרים, כי היא צריכה לחשוש, שמא ע"י תערובת עם זר תפסל צורתה של היהדות בתור אומה מדינית.

ההנחה השניה, שהרוחניות, בהיות שאיפתה התרוממות הרוח ומוסר שבלב, הרימה את ערך האידיאל המפשט והרעיון המוסרי על שמירת מעשי המצות והחקים בפועל, והמדיניות, בשביל שע"י הנימוסים והעבודות המיוחדות מתבלטת הלאומיות ובשביל שהיא שומרת את האומה מפני תערובת עם זר, — לכן הגינה ביותר על המצות המעשיות, כדי שתצטמצם האומה בעולמה וזר לא יקרב אליה.

והנה, בהניחי את ההנחות הללו לעקרים בתכונת שתי ההשקפות, אין אני צריך לבאורה להביא ראיות ע"ז, מפני שההנחות הללו יוצאות בדרך הגיוני מתוך עצם הרעיון המונח ביסודה של כל אחת מן ההשקפות; אבל מפני שעתיד אני לבנות כאן בנין שלם על יסוד הנחות אלו, לכן אין אני בן חורין להבטל מציונים אחדים של איזו רמזים היסטוריים, שיש בכחם לחזק אמתותן של הנחותי.

חווק להנחה הראשונה, שהמדיניות התנגדה לקבלת גרים, אנו יכולים למצוא בעובדא זו, ששאול בקש להרוג או הרג את הגבעונים שנספחו על בני ישראל „בקנאתו לבני ישראל ויהודה" (שמואל ב' כ"א), ולפי מסורת התלמוד, נתינים היו המלך גזר עליהם להרחיקם (יבמות ע"ט). כמו כן היה דוד הראשון שהתעורר להסיר את היבוסי יושב הארץ „שנואי נפש דוד" (שמואל ב' ה'), שלא יתערבו עמהם בני ישראל. כמו"כ עשה שלמה להנותר משבעת העמים, „אשר לא יכלו בני ישראל להחרימם", ויעלם למס עובד ועשה אותם לעבדים (מלכים א' ט'), שלא יעמדו בשורה אחת עם ישראל. גם מהמסורה שהיתה לחז"ל, שלא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה (יבמות כ"ד ע"ב), יש סמוכין לדברינו, ועוד נדבר הלאה על היחס של המדיניות להכותים והשומרונים. — והארת פנים של הרוחניות כלפי קבלת גרים והתפשטות עול מלכות שמים על כל העולם כלו — היא כ"כ בולטת מרוח הנביאים, עד שהדבר אינו זקוק כמעט לראיות. חלק גדול מהנבואה שלנו מקיף ענינים השייכים לאומות העולם. מלבד נבואות אחדות המתיחסות לגמרי לאומות, כמו נבואות עובדיה, יונה וכדומה, שכל עיקרם לא עמדו אלא לאומה"ע בלבד, — הנה גם הנביאים היותר מצוינים שעמדו לישראל, כמו ישעיה, ירמיה ויחזקאל, חלקו מקום לאומות ונשאו משאם על בבל, אשור, מצרים, מואב, גוג ומגוג וכל העמים שכניהם; הנביא בכלל לא היה אך נביא לישראל בלבד, אלא „נביא

לגוים", שהופקד על הגוים ועל הממלכות כלן תכלית הנבואה היתה להתקומם ולמחות נגד כל עול כללי, כל עושק רש וגזל משפט, שנעשה תחת השמש בכלל, ולהעמיד תחתיו משפט אמת, אהבת חסד, צדק ושלום. ובנוגע לענין זה של חוק החיים המוסריים, הנה גורל האומות ויסוד ההנהגה המוסרית והרוחנית אצלן נגע עד לב הנביא כמעט כגורל האומה הישראלית. הנבואה, למשל, אמרה לאליהו: „ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיך" (מלכים א' יט), והעמידה פה בשורה אחת את משיחת מלך ארם עם משיחת מלך ישראל. הנביא אלישע שלח אל מלך ישראל לומר, שיבוא נעמן אליו „וידע כי יש נביא בישראל", והאיר פנים מאד, כפי שנראה מהספור, לזה שנעמן שר צבא ארם קבל עליו עול מלכות שמים. וכל ספרי הנביאים מלאים דברים המראים על שאיפתם, שיקבלו עליהם כל העמים עול מלכות שדי. ואין צריך להביא פה מה שמפורסם לכל הבקיאים בספרי הנביאים.

ובנוגע להנהגה השניה, שהרוחניות הרימה את ערך האצילות ודרוח על מעשי המצות, והמדיניות להיפך, — נוכל ג"כ להביא ראיה לזה מיחס הנבואה והמלוכה אל המעשים ועבודת אלהים. עד כמה הנבואה התמרמרה על „מצות אנשים מלומדה", על „אשר נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו כל עמר", על „הב זבחיכם", על התוקם ב„היכל ה'" — כל זה הרי ידוע למדי, ועד כמה המלוכה חזקה את היסוד המעשי שבדת, נוכל לראות מזה, כי ההתעוררות הראשונה לבנין הבית, שזהו התגלמות העבודה המעשית במובנה היותר רחב, באה ע"י המלך דוד, והדבר יצא לפועל, אחר שרחתה אותו הנבואה דור אחד, ע"י בנו שלמה. התעוררות העם לתשובה ע"י מעשים טובים וקיום החגים והמצות באה ע"י המלך חזקיהו, ששלח רצים באגרות „בכל ישראל ויהודה וכמצות המלך לאמר: בני ישראל שובו אל ה'" וגו' (דה"י ב' ל'), וקריאה גדולה זו שיצאה מאת המלך והשרים עשתה רושם בעם „וניתן להם לב אחד לעשות מצות המלך והשרים בדבר ה'"; וכמו כן באה התעוררות כזו עוד הפעם ע"י המלך יאשיהו לעשות פסח, ובכלל „ללכת אחרי ה' ולשמור מצותיו להקים את דברי הברית הזאת הכתובים על הספר הזה" (מלכים ב' כ"ג). ונוכל לומר, כי מני אז פלסה לה היהדות המעשית, שנשכחה ונדחתה כל ימי הבית, נתיב בחיי העם, עד שנגמרה צורתה ע"י עזרא ויסוד המעלה, בהתחזק אז היסוד המדיני, כפי שנוכיח להלן.

הנני מסתפק לע"ע בהראיות הללו, שהבאתי לחזוק ההנחות הנ"ל, עד כמה שיש למצוא בדברי ימי הבית הראשון — תקופה שהיהדות היתה

בה מטושטשת, בלי צביון בולט כראוי, אבל בהמשך הדברים יתחזקו היסודות הללו מעצמם ויהיו מוכחים מתוכם גופא.

ודבר זה צריך להאמר, שאיני מבקש להחליט, כי השאיפות הללו היו תמיד לוחמות אשה ברעותה. באמת שתיהן יש להן נקודה אחת, שבה הן מתרכזות, היינו קיום הלאום, ואפשר לשתיהן להיות שולטות בבת-אחת. אלא עיקר כונתי היא אך להגיה, שהיו להשאיפות הללו גם שתיהן מהלכים באומה, ולא שבקשה כל אחת לבטל את חברתה, אלא בקשה להשתרר עליה ולעמוד בראש, או יותר נכון — כל אחת מהן החזיקה את עצמה לעיקר ואת חברתה לטפלה בקיום הלאום. אולם כל זה בשעת שלום, בשעה שהשנים היו כתקונן וישראל במעמדם, אז היה מקום באומה לשתי השאיפות הללו גם יחד, אבל בשעת חירום, בשעת תפיסה לאומית, בשעה שאחת מהן צריכה לפנות מקומה לחברתה ולהתמלאות מתורבנה, אז הננו רואים התנגשות ביניהן והתאבקותן יחד.

התנגשות בולטת כזו ראינו בזמן חרבן הבית הראשון. העם צריך היה בשעה זו להחליט, אם המדיניות היא עיקר יסוד קיום הלאום או הרוחניות, שהרי בזה היתה תלויה השאלה, אם אפשר לו להעם להיות לו תקומה אחרי נפלו נפילה מדינית? המלכים והשרים וכל העומדים בראש המדיניות התחזקו בעד תורתם המדינית בכל נפשם, בשביל שלא ראו להעם כל תקומה בלתי מדינתו. אולם הנביא ירמיהו לא תלה כל קיומו של העם בחייו המדיניים, וחזה לעמו עתידות גם בהיותו גולה מארצו.

וכשגלתה יהודה ונהרסה המדינה, נפלה עמה היהדות המדינית. וכמו בכל מלחמת שתי שיטות, שבהתגבר האחת היא מרחקת ללכת עד הקצה האחרון, כן גם פה, כשנפלה היהדות המדינית והתגברה הרוחנית, הרחיקה זו ללכת עד הקצה, ועברה את הגבול. במשך זמן קצר הדלו לדבר עברית ונשאו נשים נכריות, עד שהיו קרובים אל הטמיעה. ויד מי היתה במעל הזה ראשונה? יד השרים והסגנים, מגיני המדיניות, שהגזע והשפה הם מעיקרי יסודה! אין להתפלא על הכהנים והלוים, שהם לא נבדלו מעמי הארצות, לפי שהם, שהיו קרובים לשיטת הרוחניות קבלו מהם רק את הרע. אבל פה ראינו ראשי המדיניות מתקרבים אל הרוחניים, וכמו תמיד במקרים כאלה, שבעלי ההפך המקבלים שיטת מתנגדיהם מקבלים הם אך את קליפתה החיצונית ולא את התוך שבה, כן המדיניים, כשבקשו להתקרב אל שיטת מתנגדיהם, עברו כל גבול ולא חדרו אל תוכה וכונתה, כי ע"י ההתקרבות הזאת לבני הנכר במדה

שנדגו הם היתה היהדות בסכנה, שלא תפסל צורתה לגמרי ותאבד את כל הקנינים הלאומים שלה.

אולם רוח המדיניות, שנרדם בימי דור אחד, התעורר לבסוף לתחיה והתכרין בחוזק רב. ההתעוררות הזאת נולדה ביחד גם אצל השרים והסגנים המדיניים וגם אצל הנביאים הרוחניים. גם האחרונים ראו, שהאומה אינה מחוננת עדיין ועוד לא נשתרשו אצלה הקנינים הלאומיים כ״כ עד שתהא היהדות ראויה להיות משפיעה מבלי להיות מושפעת, ונחוץ לה ההתאזרחות בארצה והצטמצמות בעולמה. תוצאות ההתעוררות הזאת, בנוגע לחנוך העם וחייו הפנימיים, היו: א) האחיזה בהמצות המעשיות והנימוסים הלאומיים, שהם בבחינת לבוש והתגלמות רוחו הפנימי של העם; ב) התבדלות מעמי הנכר וטהרת הגזע — שתי החטיבות היותר עקריות להמדיניים9). אולם עוד תוצאה אחת נכבדה היתה מההתפרצות הקיצונית של המדיניות בדור זה, והיא מה שדחו בעלי יסוד המעלה בשתי ידים את הכותים או השומרונים, שבקשו להסתפח על ישראל, להתערב עמדם „וכמוהם לדרוש לאלהיהם“, וקבלו התשובה הידועה: „לא לכם ולנו לבנות בית לה׳“. דברים כאלה ראויים היו להאמר אך בעידן ריתחא בפולמוס של איזה רעיון קיצוני בשעה שהוא מתגבר.

אך הכהנים נשארו נאמנים לשיטתם. הם, כיסוד מוצק שנתאכזן, לא הבינו את צורך השעה, לא בקשו לדעת, כי עתה הזמן גרמא לוותר על הקיצוניות של שיטתם, שיטת הרוחניות, אלא נשארו נאמנים לדגלה, ומפנ״כ קרבו בשתי ידים את הגרים הללו, וגם עוד בהיות יהודה על אדמתה נמצאו כהנים שבאו אליהם ללמדם את משפט אלהי הארץ וגם התחתנו בם והחזיקו אותם כישראלים גמורים. ומפני שהמדיניים, אשר עמדו עתה בראש האומה, דחו את השומרונים, ונפלה איבת עולם בין הכותים ובין היהודים, ממילא ירד עם זה גם ערך הכהנים, שהתקרבו אל הכותים והחזיקו בם, כי כשל עוזר ונפל עזור, — והתורה יצאה מרשות הכהנים ונכנסה לרשות הסופרים.

מעתה קבלה היהדות הרוחנית צורה אחרת, היותר קרובה אל המדיניות ונראה כאלו עושה שלום ביניהן. הרוחניים באו עתה לידי ידיעה זו, שעל ידי הרוח בעצמו לא יתחנך גוי שלם, ונחוץ לתנכו בדרך התורה המעשית, נחוץ לשום משמרת להתורה ומשמרת למשמרת, כדי שהרעיונות והאידיאלים הרמים שבה יכנסו בדמו וגופו של העם, ע״י פעולות ומעשים תדיריים, שעל פיהם יתחנך ויתיה ומתוכם יבוא לידי מחשבות טובות ורעיונות רוחניים; נחוץ ש י ב י ן העם, לא אך ש י ר ג י ש את רוח התורה. הנבואה פסקה עכשיו, ומקומה לקחו הסופרים, שהם

העמידו את היהדות על התורה ההתנית, המאוגדה ומקושרה עם עבודה וגמילות חסדים, כלומר, צירוף המעשים הטובים למחשבות טובות. הנביאים האחרונים כבר הניחו אבן פינה לבנין זה, כבר הנביא יחזקאל התחיל ללמד את העם תורה וחקים, והנביא חגי, מאחרוני הנביאים, שואל את הכהנים תורה, ורואים אנחנו בזה את ההתקרבות אל שיטת לימוד התורה, להבין ולהשכיל אל תוך רוחה, בשביל שעכשיו הגיעה השעה, שנחוץ היה להנך את העם ע"י ההבנה, לא ע"י הרגש, מתוך שהוא כבר יצא ממצב הילדות למצב הבחרות, מעולם הדמיון לעולם המעשה. ועבודה זו של חינוך העם ע"י הבנה ומעשה לקחו על עצמם ממלאי מקום הנביאים— אנשי כנסת הגדולה והסופרים.

ד.

מי המה אנשי כנסת הגדולה? ומה היתה פעולתם?

התקופה הזאת של אנכה"ג בכלל בערפל תולתה וענן פרוש עליה. ואולם אנחנו פה אין מתעודתנו לעסוק בחקירת דברי הימים אלא עד כמה שהיא נוגעת לענין התלמוד.

כנסת הגדולה נזכרה בשלשלת מסירת התורה וקבלתה בין הנביאים וראשי התנאים: „משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה... שמעון הצדיק היה משירי כנה"ג" וכו'. והנה הראשונים הגבילו את הזמן של אנכה"ג — מן הנביאים האחרונים עד שמעון הצדיק, שהוא זמן מלכות פרס בפני הבית — בתקופה קטנה של פחות מיובל שנים. אולם לפי מצוי החשבונות הברורים משנות מלכי פרס, שהעלו החכמים האחרונים, עולה הזמן הזה ליותר ממאתים שנה. מבקרים אחרים מטילים אמנם ספק בעמידת כנה"ג במשך הזמן הזה, ויש מהם שטוענים ג"כ על עיקר מציאותה. אנחנו, לא לבד שאין אנו יכולים להטיל ספק במציאותה ובהמשך השתלשלותה בזמן ההוא, אלא שבלא זה אין אנו יכולים כלל לצייר לעצמנו אופן מסירת תושבע"פ מהראשונים להאחרונים והתפשטותה בין העם. אבל צריכים אנו תחלה לעמוד על אופיו של עוד מוסד אחר, שנולד באומה באותו הזמן ושהוא בא ללמד על מציאות כנסת הגדולה ופעולתה.

המוסד הזה הוא ה„מעמדות". ענין המעמדות הוא, כידוע, שיעלו נבחרי העם לירושלים ויעמדו על הקרבנות כשלוחי צבור. התקנה הזאת מיוחסת לנביאים האחרונים. וז"ל התלמוד: „שמונה משמרות תקן משה וכו' עמדו נביאים שבירושלים וקבעו שם כ"ד מעמדות כנגד כ"ד משמרות

כהונה ולויה, הגיע זמן המשמר, כהנים ולוים עולים לירושלים, וישראל שבאותו משמר, שאינן יכולים לעלות, מתכנסין לעריהן וקוראים במעשי בראשית ובטלים מן המלאכה כל אותה השבת" (תוס' תענית פ"ד). ועוד אמרו במעשי המעמד: „אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות בשבת" (תענית ד' כ"ז). והנה בהרבה דברים אנו מוצאים דמיון בין כנסת הגדולה ובין אנשי המעמד. למשל, אנו רואים כיסוד המעמדות השורש לתקנת התפלות במקום הקרבנות, ועיקר תקנת התפלות הרי מיוחס, כידוע, לאנכה"ג (ברכות ל"ג, פסחים קי"ז), אבל אין אנו מוצאים שום מקור לדעת באיזה אופן נעשתה תקנת התפלות ע"י אכנה"ג, מתי ועל ידי מי? זולת שנאמר, שאכנה"ג הם הם אנשי המעמד שהתפללו על הקרבנות, ועיקר התפלה היה מתחלה באמת במקדש על הקרבנות, ואח"כ נתקבלה גם בגבולים ע"י אנשי המשמר שלא היו יכולים לעלות, כדברי המשנה. גם עיקר נוסח התפלה, שנתקבל אצלנו, המיוחס לאכנה"ג, כמו ק"ש וברכותיה, הוא אותו הנוסח בעצמו, שהתפללו במקדש אנשי המשמר, כמבואר במס' תמיד (פ' אמר להם הממונה). עוד זאת, הנה רבים מתלבטים בענין המספר של אכנה"ג, שהוא לפי המסורה ק"כ, ואין לזה מקור. אולם בשימנו על לב, כי אנשי המעמד היו כ"ד משמרות, וכל משמר לא היה בו פחות מה' (ירושלמי תענית, שם), וא"כ עולה גם זה למספר ק"כ. ויש איפוא סמוכין מכאן להמסורה ע"ד מספר ק"כ של אכנה"ג, אם נאמר שאלו ואלו אינם אלא מוסד אחד. וזכר לדבר יש גם בלשון „בית הכנסת" האמור אצל אנשי המעמד, שהוא נופל על לשון „אנשי כנסת", „כנסת הגדולה"*). וכמו כן אנו מוצאים, למשל, שאכנה"ג ישבו בתענית (פסחים נ'): כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים תפילין ומזוזות שלא יתעשרו וכו', וידענו ג"כ שאנשי משמר ישבו בתענית (שם). ואפשר, שהמספר כ"ד תעניות האמור בכאן אינו במקרה, אלא שהוא מכוון כנגד כ"ד משמרות שבאנשי המעמד. כל זה אינו נותן מקום להשערה זו, שאכנה"ג ואנשי המעמד הם דבר אחד בשמות שונים.

ועוד שם אחר נקרא לחכמי הדור ההוא: — „סופרים". בתחלה נשאו השם הזה כותבי ס"ת וכתבי הקודש בכלל, כי בדורות קדומים היתה כתיבת ספרים חכמה ידועה והיתה מסורה לנבונים בעם, ובה במדה שנתפשט, מימות עזרא, למוד התורה בעם, היו נדרשים סופרים חכמים, הבקיאים במלאכה זו. ודרישה זו הולידה בע"כ כתה שלמה של אנשים

*) בהשערה זו נגע גם פין במקצת בספרו ד"ה לבנ"י.

מומחים לאותו דבר, והם הסופרים, שמתחלה היו סופרים סתם, אולם בהיות מלאכתם מלאכת שמים, ההרשת בקיאות והשתלמות יתרעה בהענין אשר לפניהם, כי התורה היתה מסורה בידם ועליהם היה לשמור אותה מזיופים, — נעשו הם בהמשך הזמן גם למורי העם, והם הם שהעמידו תורה באותה שעה בישראל. עזרא היה הראשון, אשר עליו אנו מוצאים התואר „סופר" („והוא סופר מהיר בתורת משה", עזרא ז' י') בהוראת מבין ומלומד: „כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט" (שם י"א). ומני אז קבלו התכמים והמורים השם „סופרים", מתחלה בהוראתו הפשוטה, ואח"כ בהוראה מדרשית למובן מורים, עד שנתכלל המבטא הזה: „דברי סופרים", „תקנות הסופרים", לקבלות תושבע"פ, בניגוד למבטא „דבר תורה", למה שמפורש בתורה. וקרוב מאד להאמין, כי מאלה הסופרים והמבינים נבחרו אנשי המעמד, או אנשי כנסת הגדולה, לעמוד בראש העם ולתקן תקנות, בשביל שהתורה היתה מסורה בידם, והם הם איפוא מולידי כל התקנות והסיגים והדינים, המכונים בפי חז"ל בשם „תקנות סופרים". ואין לנו להביא פה ראיות הרבה ע"ז, שכנה"ג והסופרים היינו הך, כי זהו בולט לכל מעיין בתקופה זו, שחכמינו מיחסים לאכנה"ג אותן הפעולות בעצמן המיוחסות להסופרים, כמו קבוץ כה"ק (ב"ב, השותפין), דקדוק כתיבתם והמסורה (נדרים ל"ז). ובירושלמי (שקלים פ"ה ה"א) אמרו: „למה נקרא שמם סופרים? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות". ולהלן שם אמרו: „כתיב לעזרא הכהן הסופר, מה ת"ל סופר? אלא כשם שהיה סופר בד"ת כך היה סופר בדברי חכמים". הרי שמיחסים לעזרא, שהיה ראש אכנה"ג, אותן הפעולות המיוחסות לסופרים, היינו עשית ה„ספורות" שיחסו להסופרים שם*).

ועפ"י זה נוכל לעשות לנו ציור נאמן ומושג נכון מאופן התפשטות התורה בעם באותה תקופה. מקובלים אנו, כי עד עזרא היתה התורה מונחת בקרן זוית במקדש אצל הכהנים, ומימות עזרא ואילך יצאה התורה מרשות הכהנים ונכנסה לרשות העם. אבל הלא צריכים אנו להבין: באיזה אופן נתפשט למוד התורה בין העם? הנה הספרים היו אז יקרים מאד, והעם היה מדולדל ומפוזר בארצות רחוקות, ושבי הגולה לא ישבו ג"כ במנוחה שלמה בארצם השוממה והעזובה, ומי היו מורי התורה לעם? ומדוע ותרו הכהנים על זכותם ופקודת משמרתם בתור מורי העם, דבר אשר נמסר להם ביד משה? ועוד יחזקאל הלא אמר: „ואת עמי יורו בין קודש לחול", ובאיזה אופן נשתלשל הדבר, שאנשים

*) עי' מורה נבוכי הזמן שער י' שער י"ג, שהאריך בזה.

מן העם קבלו עליהם המשמרת הנכבדה הזאת? דבר זה אפשר לנו להבין אך על ידי המוסד של אנשי המעמד: בזה אנו רואים בפעם הראשונה השתתפות העם בעבודת המקדש בתפלות וקרבנות (הסמיכה), ואנשי המעמד, בהיותם נבחרים מכל ישראל, היו, כמובן, מטובי העם וחכמיו, אשר דעת התורה לא היתה מוזרה להם, וגם היו יודעים להם חיי העם, נימוסיו המקודשים ומנהגיו, ובהיותם מתעסקים במקדש או בבית כנסת מיוחד או לשכה שבמקדש בלמוד התורה והבנתה, הכניסו בה זרם חיים חדש, אשר עיקרו ותוכנו הוא לפרש ולהגביל ולברר את כל המצות הסתמיות שבתורה ולתת להן תמונה וקצב ואופי ידוע ומיוחד. ועבודה זו, היינו ההגבלות, הסיגים, הפירושים והשיעורים לתורה, באמת מיוחסת להסופרים, כמו שאמרו: „דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מדברי סופרים" (סנהדרין פ"ח), ובשלילה אמרו: „איזו היא חללה כל שעיקרה מד"ת ואין צריכין לפרש מד"ס" (קדושין ע"ז), ואמרו עוד: „דבר שעיקרו מד"ת ושיעורו מד"ס" (תוספתא מקוואות פ"ה), וכן אמרו: „שניות (שהוא סייג) מדברי סופרים" (יבמות ט"ו). והדבר מבואר, ועוד נעמוד על עיקר זה להלן.

ובאמת העברת התורה מרשות לרשות, היינו, מתחלה מרשות העם לרשות החכמים (עי' בפרק הקודם) ואח"כ מן החכמים אל העם — העברה זו היתה יכולה להעשות אך ע"י אנשי המעמד והסופרים. הם, בהיותם במקדש מסורים לתורה ועבודה, העמידו שם כעין ב"ד דתי ראשי או כנסת הגדולה, אשר ברבות הימים נשתנה שמו ונקרא בשם סנהדרין, — הם אספו את כל הקבלות והמנהגים שבעם, היודעים להם, כלאנשים מן העם, ובירוהו וליבנו אותם, כפי המסורה וכפי הבנתם בתורה, וגם תקנו תקנות וגדרו גדרים חדשים ועשו סיג לתורה ומשמרת למשמרת, ומה שנתקבל והוסכם אצלם לחוק בסוד כנסת הגדולה, תוהו ולימדו והפיצו בעם (כי אחת מהפעולות היותר נכבדות המיוחסות לסופרים היא קביעות בתי ועד ובתי כנסיות לעם), בשובם כל אחד לביתו, וקבעו הדבר חובה על כל ישראל. באופן זה עמדו הם, אנשי המעמד, או הסופרים, בין התורה והעם והשפיעו מאחד על חבירו ועשו מזיגה ביניהם, ובאופן זה יצאה התורה מרשות הכהנים ונכנסה לרשות העם.

מכל האמור יש לנו ציור משורטט, לפחות, מנושאי דגל התורה, שבדור ההוא ומאופן השפעתם על העם. ונשאר לנו עכשיו לשים לב אל פעולתם ולמודיהם.

רגילים הם סופרי ההורות ליחס לאכנה"ג והסופרים אך תקנת התפלות ועוד תקנות והלכות שנאמרו מפורש בשמם, שהן בערך מעטות

מאד, ובכלל מדלגים על דורם כמו על מדבר שממה, בשביל שהוא מכוסה בערפל ולא נשארו לנו רשמים בחורים מפעולותיו. ואפילו המיוחד שבסופרי דברי הימים, החכם וייס, החוקר לתכלית השתלשלות התושבע״פ, גם הוא חלק רק מדור קטן להדר הסופרים ומרחיב דבורו אך בענין המסורה של כתיבת כתבי הקודש, כתיבין וקרין, המכונים בשם דקדוקי סופרים ועטור סופרים, שזהו אמנם בלי ספק אחת מפעולותיהם היותר נכבדות של הסופרים, אולם ביתר פעולותיהם של הסופרים, וביחוד בההלכות שיש ליחס להם, המשוקעות בלי ספק במשנה, נגע וייס רק במקצת ובדרך שטחית; בעוד שבאמת אנו צריכים לשום לב ביחוד אל החלק הזה מפעולותיהם של הסופרים ובכאן אנו צריכין לראות את כל מרכז הכובד של הדור ההוא. כי בע״כ אנו אומרים, שהסופרים הם הם עמודי תושבע״פ, כלומר השלשלת התיכונית בהשתלשלות הקבלה מדורות קדומים עד לראשי התנאים, וכל הקבלות הישנות וההלכות הקדומות, שאין להכחיש מציאותן באומה ושנשקעו אח״כ במשנה, בע״כ עברו דרך בתי מדרשיהם של הסופרים, ומאחר שהמשנה היא קיבוץ אוצרה של תושבע״פ, נמצא אתה אומר, שהלכות הסופרים הן הן גופי ההלכות שבמשנה.

אבל באיזה אופן אפשר לנו למצוא את הלכותיהם של הסופרים המפוזרות במשנה? איזה סימן יש לנו, אשר על פיו נכיר את הדברים שמוצאם מן הסופרים? הן לא נאמר בשום מקום: הלכה זו נאמרה מפי סופר פלוני, כי גם שמותיהם הפרטיים לא נמסרו לנו, אלא בכלל: „דברי סופרים", היינו דברים שיצאו מפי קבוצה שלמה של סופרים במשך דורות אחדים, ולא עוד אלא שהמבטא הזה א״א להון מאומה אפילו על כלל דבריהם, מפני שהוא נתקבל בכלל להוראת תקנת חכמים, ואפילו אלו שאחרי הסופרים, בניגוד לדאורייתא.

כדי לתת תשובה על השאלה רבת הערך הזאת, עלינו להקיר על קבוצה שלמה של הלכות סתומות ונכבדות מאד, שנשארו לנו מן הראשונים ומפוזרות בכל התלמוד, ולא נזכר עליהן שם אביהן. כונתי בזה על כל אוצר ההלכות, הגזרות והתקנות, המכונות בכלל בשם „דרבנן" („גזרה מדרבנן", „תקנה מדרבנן"), כמו רבית דרבנן, כלאים דרבנן, טומאה דרבנן, שבועה מדרבנן (שקיבלה גם שם מיוחד: „שבועת היסת"), וכדומה תקנות מדרבנן, שלא נזכר עליהן שם ממציאן הראשון ובכ״ז היו ידועות באומה עוד בדורות הראשונים של ראשי התנאים ועוד בתקופת הזוגות וסומכין עליהן כעל דבר של תורה ממש ומתווכחים וחולקים בתנאיהן וגדריהן, כעל דבר מפורסם ומקובל באומה מימים קדמונים, שיש לו

חיזוק כדבר תורה. למשל, אנו מוצאים מחלוקת ב"ש וב"ה בענין קריאת שמע וזמנה, בעוד שאינם מדברים כלום על עצם תקנת ק"ש, מפני שהיתה כבר ידועה ומפורסמת בעם, ובאמת קיי"ל שק"ש מדרבנן (עי' ברכות כ"א); או מחלוקת בענין הנענועים שבהלל, בעוד שהלל גופא הוא מדרבנן (כפ' ערבי פסחים, רמב"ם ה' חנוכה פ"ג ה"ו); או בענין בשר עוף בחלב (שבת י"ג, חולין ק"ד) ובענין עירוב תבשילין (ביצה ט"ו), שהם ג"כ מדרבנן. וכן יש הלכה בשם ר"י בן בתירה בן דורם של הלל ושמאי בענין מיאוני קטנה (יבמות ק"ב), שהיא דרבנן. וכמו"כ נראה מלשון הבריתא של תיקון כתובה (כתובות פ"ב): „בראשונה היו כותבין וכו' עד שבא שב"ש ותקן" וכו', שמזה נראה, שעצם תקנת הכתובה הוא ישן נושן מאד, עד שזמן הרבה קודם שמעון ב"ש, שהיה מן הזוגות, היו לה כבר נוסחאות שונות, וגם הלל סמך על נוסח הכתובה שהיה מפורסם לאנשי אלכסנדריא (ב"מ ק"ד), ובאמת אין לעיקר כתובה מקור מן התורה, והיא מדרבנן לדעת רוב חכמינו (רמב"ם פ"י מה' אישות, רמב"ן עה"ת, תוס' סוטה כ"ז). והלא צריכין אנו לחקור, מי הם מיסדי התקנות הללו, שהיו כבר מקובלות ומושרשות בעם בזמן ראשוני התנאים, ושהונח עליהן השם „דרבנן"? ליחסן להנביאים ובכלל להקדימן לזמן שלפני עזרא ותקופת בבל — אי אפשר, מפני שאין לנו שום רושם מזמן ההוא שיוכל להיות להוכחה על כך. ולאחרן לזמן הלל ושמאי בודאי אי אפשר, מכיון שבימיהם היו כבר ידועות רובי תקנות שמדרבנן ומדברים עליהן כעל דבר מפורסם כבר, כמו שאמרתי. ובנוגע לתקופת הזוגות, הנה נשאר לנו מהלכותיהם רק רושם מועט, ומלבד שהתקופה ההיא לא היתה ראויה לכך, לברוא את כל החומר רב-הערך הזה, המיוחס לסתם „דרבנן", בשביל שהיתה אז שעת חירום ומלחמות חיצוניות ופנימיות, שגלדלו את הכתות — מלבד זה א"א לנו ליחס לתקופה זו כל אלה התקנות הבתמיות, מפני שאז כבר היו בתי מדרש לתורה ונתרבו התלמידים, וא"א שלא היו הדברים נאמרים בשם אומרים, ככל ההלכות והתקנות האחרות שהולידה באמת התקופה הזאת, שנאמרו על שם מיסדיהן, כמו תקנות שמעון ב"ש, תקנות יוסי בן יועזר, וכיוצא מתקנות הזוגות, הידועות על שמם של מיסדיהן. וגם א"א שהיו מתקבלות בכל בתי המדרש, באותו החיזוק שעשו החכמים מולידי התקנות הדרבנן לדבריהם ושנתקבל באומה, כי בתקופת הזוגות כבר היו ההלכות והתקנות נופלות תחת בקורת ידועה והולידו מחלוקת ושינוי דעות: ואם כן, אחרי שמכל שלשלת הקבלה הנמשכת מהנביאים עד התנאים אין לנו זמן ראוי לתקנות האלה, אלא תקופה זו של הסופרים, ואחרי שמצד אחד

אנו רואים חומר רב הערך, שנתפשט בכל ענפי החיים של היהדות ושנקבע בכל אופן ע"י ראשי האומה, שבקשו עי"ז לתת להאומה צורה ידועה, ואותה צורה נתקבלה בה באמת ובחיזוק כשל תורה, אך אין אנו יודעים מי הם יוצרי הצורה הזאת, ומצד השני יש לנו תקופה רבת הערך כתקופת הסופרים10), שהיתה מסוגלת להוליד פעולות רבות ונכבדות, אלא שאין אנו יודעים ביחוד במה עסקו אז ומה השאירו לנו, — אם כן אנו אומרים, שהבור מתמלא מתליתו, כלומר, שמחוללי התקנות דרבות המכונות „דרבנן", שמוצאן מזמן קדום באומה ושנשתרשו בה בחיזוק כשל תורה, הם באמת הסופרים ואכנה"ג, שאך להם אנו יכולים ליחס את כל התקנות הללו, כי זמנם, זמן שיבת ציון, שדרש חיים חדשים ומתוקנים באומה, היה מסוגל לכך, להוליד תקנות כאלו, שבידן לשנות את צורת היהדות, והם, אכנה"ג, כמוסד דתי ראשי, שעמד בראש האומה ונמשך כמה דורות בלי שום מפריע ושטן מבחוץ, הם אך הם יכלו לתת לדבריהם חיזוק כשל תורה.

וכמך לדברינו אנו מוצאים בזה, שבתלמוד לשון „דברי סופרים" נופל כמעט תמיד על לשון „דרבנן", כמו: „הכל יודעים אחות חליצה דרבנן דאמר ר"ל כאן שנה רבי אחות גרושה מדאוריתא אחות חליצה מדברי סופרים" (קדושין מ"ה); „שניות מדברי סופרים" (יבמות כ'), ושם (כ"א): „אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא"; „כל הבשר אסור לבשל בחלב מהן מד"ת ומהן מד"ס וכו', ש"מ בשר עוף בחלב דאוריתא דאי ס"ד דרבנן" וכו' (חולין ק"ד); „רבי יוסי אומר אין טומאת המשקה לכלי מן התורה אלא מדברי סופרים" (תו"כ פ' שמיני פ"ח), ובתלמוד (פסחים י"ד — ט"ו) משתמשים במבטא דרבנן לטומאת משקין, וכיוצא בזה בדרבה מקומות בתלמוד, כידוע, והרמב"ם משתמש לעולם במבטא „דברי סופרים" בהוראת „דרבנן". הן אמנם אנו מוצאים בתלמוד לפעמים, שהשתמשו בהמבטא „דברי סופרים" גם לגזרות המאוחרות מזמן הסופרים, כמו: „אין דנין ד"ת מד"ס ולא ד"ס מד"ס" (ידים פ"ג מ"ב), שכוונו בזה על גזרת הספר, שהוא מי"ת דבר, וכיוצא בזה אפשר לנו למצוא גם לשון „דרבנן" על תקנות מאוחרות, אבל נראים הדברים, שמעיקרא השתמשו בהמבטאים „דברי סופרים" ו„דרבנן" באמת אך להענינים שמקורם מן הסופרים, והוראת המבטא היתה כמשמעו: הדברים שאמרו הסופרים, אלא שאח"כ נתקבל המבטא הזה בכלל להדברים שנאמרו מפי החכמים, בניגוד לדאוריתא. ואין זה סתירה לעיקר הנחתנו, אלא אדרבא, חיזוק לה, כי מזה אנו רואים, שהסופרים הם האבות האמתיים של התקנות דרבנן, עד שכל תקנות כאלו, אפילו המאוחרות, נקראו על שמם.

ועוד יש לנו להביא ראיה לדברינו, שהסופרים ואכנה"ג הם הם מולידי ה„דרבנן", כי בתלמוד אנו מוצאים מפורש, שקראו לתקנת אכנה"ג דרבנן, שהרי אמרו: „אכנה"ג תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות" וכו' (ברכות ל"ג), ואמרו שם (כ"א): „תפלה דרבנן". טומאת משקין מבואר בתלמוד שהיא מדרבנן, כמו שציינתי לעיל, ובמקום אחר (פסחים י"ז) מקשה התלמוד בסתם לשיטה זו, שהיא מדרבנן, מדברי חגי הנביא, ופירש"י שם: „ואי נמי בטומאה דרבנן בדק להו חגי לכהנים, וכבר נגזרה טומאה על משקין בימי חגי הנביא, שהיה מאכנה"ג". כמו כן איסור מו"מ בשבת, שמבואר בס' נחמיה (י"ג), נתקבל אצלנו, שהיא מדרבנן (עי' רמב"ם ה' שבת פ' כ"ג וכל הפוסקים). וכן טלטול כלים בשבת יחסו החכמים לנחמיה (שבת קכ"ד), והוא בגדר דרבנן (עי"ש וברמב"ם סו"פ כ"ד מה' שבת), וכן איסור חיתון באומות, שנזכר בספר עזרא ונחמיה, נקרא בפי חז"ל (ע"ז ל' ובטור אה"ע סי' ט"ז וכל המפרשים הנמשכים אחריו) איסור דרבנן. הרי לך, שהדברים שיצאו מפי עזרא ונחמיה, שהם נקראים אנשי כנה"ג, נושאים עליהם שם „דרבנן". עוד זאת אנו מוצאים, כי מורגל בפיהם להשתמש בלשון „אמרו", „שהרי אמרו", על התקנות דרבנן, כמו: „דבר תורה מעות קונות ומפני מה א מ ר ו משיכה קונה" (ב"מ ע"ז), ומשיכה מדרבנן, כמבואר שם ובכ"מ; „דבר תורה עור אדם שעבדו טהור ומה טעם א מ ר ו טמא" (חולין קכ"ב); „אבל א מ ר ו חכמים אסור לעשות כן" (ביצה י"ד, לענין כלאים מדרבנן); „אעפ"י ש א מ ר ו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה" (כתובות פ"ה); „באמת א מ ר ו החזן רואה היכן התינוקות קוראין" (שבת י"א), ואיסור ראיה לאור הנר הוא מדרבנן, כידוע (עי' רא"ש במס' נדה הלכות מקואות); „במה א מ ר ו שתי שורות במרתף", לענין בדיקת חמץ, שהיא מדרבנן (פסחים פ"א מ"א), וכיוצא בזה הרבה. והלכות הסופרים ותקנותיהם נזכרו ג"כ תמיד בלשון „ד ב ר י סופרים" ולא הלכות סופרים או משנת הסופרים, וכבר עמדו על זה החוקרים ופירשו את הטעם, שהסופרים לא שנו הלכות בדרך לימוד, אלא א מ ר ו ומסרו דבריהם כפשוטם בעל פה, ומפנ"כ נופל עליהם לשון „ד ב ר י סופרים", ובשביל כך השתמשו החכמים בצדק על תקנותיהם של הסופרים בלשון „אמרו".

מכל אלה ההוכחות, שהבאתי, יש להוציא ברור, שכל התקנות דרבנן הסתמיות הקדומות, שהיו ידועות כבר לראשוני התנאים, צריכים אנו ליחס לדור הסופרים והם הם ממציאיהן.

ואחר שזכינו לכלל זה, אחשוב לא למותר לשום עין, לפחות בהשקפה שטחית, על התקנות דרבנן הקדומות המפוזרות בכל התלמוד,

שיש לנו ליחסן לדור הסופרים ושמהן אנו יכולים לעמוד על אפים ונטיבם של הסופרים11).

תקנות אלו, לכשנחלקן לפי עניניהן, אנו מוצאים בהן היחסים האלה:

א) היחס אל חיי הצבור,
ב) היחס אל חיי המשפחה,
ג) היחס אל חיי הדת,
ד) היחס אל החיים הכלליים.

א) היחס אל חיי הצבור.

בהחיים הצבוריים עומדות בשורה הראשונה התקנות דרבנן בעניני הקנין, המכונים בשם קנינים מדרבנן, והם: קנין משיכה (ב"מ מ"ז), קנין ד' אמות של אדם (שם י'), קנין חזקה של ג' שנים (ב"ב, חזקת הבתים), קנין אגב (תוס' פ"ק דב"ק), וכיוצא בזה.

קנין המשיכה, כפי שהדעת נותנת, היה הקנין היותר עתיק אצל כל העמים, בשביל שהוא הקנין היותר טבעי, והיא לקיחת החפץ והוצאתו מרשות המוכר לרשות הלוקח. העמים במצב הילדות לא היה להם כל מושג אחר מאופן מסירת קנין מרשות לרשות, אלא ע"י משיכה בחזקה. אצל הרומאים היה מובנו של קנין זה מה שנלקח ביד בגזלה, ומסירת החפץ מיד המוכר ליד הלוקח, כפי המובן הרגיל בתקופה האחרונה, לא היתה ידועה להרומאים, ובמקום שהשתמשו במלת „מסירה" הבינו אותה באופן כזה, שלא המוכר מסר החפץ להלוקח, אלא שהלוקח גזל אותו מהמוכר בלי רשותו והסכמתו*). ועצם מנהג המסירה שנהגו הרומאים בדנחת נחושת על מאזנים לפני עדים ובהתראת הלוקח, שהחפץ נקנה לו, מוכיח על ההבנה הזאת, שהעיקר בזה הוא הלוקח ולא המוכר. ובכן היתה המשיכה הקנין היותר קדום אצל הרומאים, וענין הנחת הנחושת על המאזנים בשעת המסירה היה סימן בעלמא. אולם בהמשך הזמן הונהג אצלם גם קנין כסף, ובתוקי י"ב הלוחות תקנו, שהנכסים יהיו נקנים בכסף, והמשיכה בלא כסף אינה כלום**). אבל אצלנו היהודים הנה קנין הכסף היה ידוע עוד בזמן קדום, ועוד אברהם נהג בו בקנית השדה מעפרון, ובתורה נזכר זה כמה פעמים, ובירמיה (ל"ב) כתוב מפורש: שדות

---

*) הקי הרומאים לאיהרינג ע' 96.

**) מורוטצב. התפתחות חקי הרומאים פ"ב, ע' 58.

בכסף יקנו וגו׳, שנראה מזה, שקנין כסף היה נהוג אצלם. ועל כן א״א לומר, שתקנה זו של הסופרים לענין משיכה היתה במדרגה היותר קדומה, כי במובן זה עומדת המשיכה במדרגה למטה מקנין כסף בדרך התפתחות מושגי הקנין, ואין מושגי עם מתכווצים, אלא מתפשטים והולכים, ובהכרח א״כ שיש לתקנה זו ערך יחוד בהתפתחות המו״מ בין בני אדם, והוא לפי דעתנו בזה, שקנין הכסף לבדו, בשעה שעצם החפץ עדין הוא ביד המוכר, אפשר שיגרום הרבה סכסוכים בין המוכר והלוקח, כי מכיון שהחפץ נמכר כבר, אין המוכר חייב באחריותו עפ״י מדת הדין, לפי שאינו חייב בשמירתו, ומצב כזה יכול לגרום הפסד ללוקח בשעת קלקלתו של החפץ והפסדו ע״י איזו סבה. אצל הרומאים היתה האחריות על הא״י אם הלוקח נתן מעות ולא משך, לפי שהמשיכה היתה בעיניהם עיקר הקנין. ואבל אצלנו, שעיקר הקנין היה בכסף, א״א היה לחייב את הבעלים באחריות החפץ, אחרי שכבר נמכר, ועפ״י הדין החפץ אינו עוד שלו. לפיכך עמדו החכמים ותקנו ג״כ תקנת המשיכה, שאם נתן מעות ולא משך, עדין לא קנה. וכך הבינו גם חכמי התלמוד תקנה זו של המשיכה, כמו שאמרו: „דבר תורה מעות קונות, ומפ״מ אמרו משיכה קונה? כדי שלא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה״ (ב״מ, הזהב). ויש עוד לומר, שתקנת המשיכה היתה דבר הכרחי בשעתם, לפי שהפרסים נהגו בקנין זה של משיכה, ולא בכסף (ע״ז ע״א, וכן אמרו בכמה מקומות בש״ס ונתקבל להלכה, שבעכו״ם משיכה קונה, וסתם עכו״ם שבגמרא הכוונה הפרסים), ולפי שהיהודים באו עמהם במשא ומתן אז, הוכרחו החכמים להנהיג אצל היהודים קנין כללי, שנהגו בו גם האומות, כדי שלא יצא קלקול בשוק המסחר ע״י הנהגות שונות בדרכי הקנין, וקבלו קנין זה מהפרסים.

הקנין של ד׳ אמות של אדם שתקנו הסופרים, היה בו לדעתנו ג״כ הכרח לשעתם, לפי שבשובם מן הגולה, היו בודאי הרבה נכסים עזובים מבעלידם, שלא שבו לארצם, ונכסים אלו היו בחזקת הפקר, כמו שכן היה גם ברומא בתקופה הראשונה הרבה נכסי הפקר (Ager publicus), שהעמידו בזה חקים שונים, וכל מי שתפס בם קנה אותם. ובכן נחוץ היה להחכמים להעמיד בזה תקנה קבועה, כדי שלא יבוא כל אחד לחטוף מחברו מה שכבר קנה והחזיק בו, שמכיון שכבר החזיק אדם בדבר, הרי ד׳ אמות שלו קונות לו אפילו שלא מדעתו. ואפילו החפצים שנמצאים על הקרקע שהחזיק בה, שהיו סמוים מן העין, אין לחברו רשות לערער עלידם.

כמו כן חזקת ג׳ שנים היא תולדת התקופה הזאת, הכרח התחייב

הוא שהוליד תקנה זו, לפי שבסבת הגלות היו הרבה שדות עזובים מבעליהם, שעלו רק בעליה שניה או שלא עלו כלל, ובתוך כך, כשהיו בבבל, החזיקו בהם אחרים, והבעלים או יורשיהם קראו עליהם ערעור, ומפני הפזור והטלטול א"א היה להעמיד חזקת בעלים ע"י עדי מכירה או שטרות, שנהגו בישראל קודם החורבן. לפיכך הוכרחו חכמי הדור ההוא להעמיד איזו חזקת קנין מלבד עדות ושטר, שעל פיה אפשר יהיה להגביל רשות הבעלים וזכותם על הנכסים שבידם. ובאו לידי חזקת שלש שנים, שמכיון שהחזיק אדם בשדה ג' שנים, הרי הוא שלו[12]. וגם מדברי הגמ' נראה, שגם הם יחסו את התקנה הזאת לתקופת גלות בבל ומצאו לזה רמז בדברי ירמיה, שנתן עצה לעם לקנות שדה בכסף ושטר, כדי שלא יצטרכו לסמוך על החזקה בשובם מהגולה (עי' ב"ב כ"ח)[13].

קנין מטלטלין אגב קרקע, אם שאין לי מקור מיוחד להראות על מציאותו בתקופה זו, הנה בכל איפן יש סמך להקדימו להתקופה היותר קדומה, בשעה שקנין מטלטלים היה בכלל חזיון יקר, לפי שעי"ז אפשר לנו להבין אופן הקנין הזה. ברומא בהתקופה הראשונה היו כל הנכסים נחלקים לשתי מדרגות: לנכסים הנקנים מיד ליד (res mancipium) ונכסים שאינם נקנים מיד ליד (res nec mancipium) להמדרגה הראשונה היו נחשבים קרקעות ונכסי דלא ניידי בכלל (גם עבדים נדמו לקרקעות, כפסק הגמ' בהרבה מקומות). אלו הנכסים עברו מיד ליד ע"י מו"מ בדרכי קנינים שונים. אולם מטלטלים, כגון כלי זיין, כלי שדה, וכלי הבית בכלל, בשביל שהיו דברים יקרים במציאות וערכם היה גדול בחיי האכר, שכל יסוד קיומו היה עבודת האדמה — אלו נכסי דניידי לא עברו מיד ליד וא"א היה לקנות אותם ע"י דרכי הקנין. כן היה ברומא בימים הקדמונים*), ולפ"ז אפשר לנו לשער, שגם אצלנו, בתקופה זו של שיבת ציון, שהעם התחיל להתעסק עפ"י רוב בעבודת האדמה וערך מטלטלים היה יקר מאד, אולי היה גם לו מושג כזה מאופן מסירת נכסי דניידי, באופן שכדי לקנות נכסי דניידי, כמו כלי השדה, נחוץ היה לקנות השדה בעצמו, ולהפך, מי שקנה השדה נחוץ היה לו לקנות גם כלי השדה. כי להחזיק השדה בלא כלי עבודה, ולהפך, הכלים בלא הקרקע, לא היתה להאכר כל תועלת. ומזה נשתרש בכלל המנהג לקנות מטלטלים אגב קרקע, ונשאר מנהג זה גם לאחר שאבד טעמו האמתי, כרוב מנהגי העם, שאינם בטלים אעפ"י שבטל טעמם.

ומתקנותיהם בעניני תיקון העולם וההנהגה הצבורית הן גם אלו:

---

*) מורומצב שם ע' 54.

א) מצודת חיה ועופות ודגים יש בהם גזל מפני דרכי שלום (גיטין, הניזקין). יש להעיר, כי מצודת עופות ודגים היא מן השאלות החמורות המעסיקות את הדיינים עוד גם בזמן הזה: מי קונה את הציד. בעל המצודה או מי שצד?*) ברומא היה המנהג, שמצודת חיות ודגים לא היה בהם גזל ובעל הציד קנה את צידו, לא בעל המצודה, ומכש"כ לאחר שיצאו מן המצודה, שהבעלים אבדו את חזקתם עליהם**); ובכן תקנה גדולה תקנו החכמים בשעתם, שמצודות כאלו יהיה בהן גזל, מפני דרכי שלום, והרי הן של הבעלים, לא בחזקת הפקר, שכל מי שזוכה בהן קונה אותן, ובזה באמת יש דרכי שלום, כמו שאמרו ז"ל: כד' שלא ליתי לאינצויי, לפי ששאלה זו הביאה תמיד לידי סכסוכים וריב באומות העולם.

ב) מכירת שטרות (רמב"ם פ"ו מה' מכירה), ובכלל — קיום שטרות (כתובות כ"ח), והוא שנתנו החכמים קיום לעדים החתומים על השטר כאלו שמעו מפיהם (רמב"ם פ"ו מה' עדות), דבר שאין לו עיקר מן התורה, ואדרבה, דבר תורה מפיהם ולא מפי כתבם. תקנה זו יש לה ערך רב בהתפתחות המו"מ, ובלא זה א"א לכל משא ומתן להתקיים ומכש"כ להתפתח ולהשתלם. כי לעולם תהיה נעולה דלת בפני לווין, אם ידרוש הבי"ד עדות מפי העדים דוקא ולא מפי כתבם, כמובן. כן נכבדה בענין זה התקנה, שאין עדי ממון צריכים דרישה וחקירה, מזה הטעם עצמו (רמב"ם פ"ג מ"ה).

ג) פסולי עדות מדרבנן, כגון משחקי בקוביא, מלוי ברבית, מפריחי יונים וכיוצא בהם (סנהדרין כ"ה ע"ב, ועי"ש בתוס' 14).

ד) שבועת היסת, והוא להחליט בהרבה מיני סכסוכים שבין הצדדים בעניני ממון, לבד אלה שבאו בתורה, עפ"י שבועה. ודבר זה יש לו ערך גדול בתקון העולם ובהנהגת בית המשפט, שדיני ממונות יהיה להם קיום וחזק בדת. ויש לענין זה הרבה פרטים, שא"א פה לעמוד עליהם (עי' רמב"ם פי"א מה' שבועה).

ה) עניני עונשים שונים: מלקות ושיעורן (רמב"ם פי"ז מה' סנהדרין), מכת מרדות, והיא עונש, שהעמידו חכמים להעובר על דבריהם וגזרותיהם, ויש בזה חלוקי דעות בין החכמים, אם מכת מרדות היא יותר מר"ת, עד שתצא נפשו (ר"ן רפ"ז דכתובות בשם הרמב"ם), או שמכין אותו באומד (דעת הרמ"ה). — מי שלקה ושנה מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורין עד שתבקע כרסו (סנהדרין פ"א ע"ב). וכן מי

*) עי' מאיר בספרו Русское Гражд. право. ע' 282.

**) מעקענזי, תורת הרומאים ע' 175.

שגנב את הקסוה קנאין פוגעין בו, וכדומה הרבה מיני עונשין שלא באו בתורה, והחכמים תקנו אותם מדעתם או בקבלתם.

ו) דיני ממונות בשלשה (ריש סנהדרין, ושם פלוגתא, אם בג' מומחין או בג' הדיוטות), ובכלל, כל הנהגת המשפט ויפויו וחלוקותיו, כמו קביעות בתי דינין בב' וה' (ב"ק, מרובה) וכיוצא בזה — יש ליחס לתקופה זו.

ז) אבק רבית: כולל הרבה מיני התקנות בעניני רבית דרך מקח וממכר ואפילו רבית דברים, כדי שלא יבואו לידי איסור רבית דאורייתא. ויש בעיקר זה הרבה פרטים נכבדים מאד להתנוך המוסרי.

בחיים הצבוריים נכבדות ג"כ תקנותיהם ע"ד מתנות עניים, שלהיבן העמידו שיעור ידוע, באופן, שמתנות העניים לא היו עוד רשות, כמו שנהגו עד ימיהם, אלא מעין חובה מדינית, אחרי שיש לדבר קצבה ושיעור ידוע שאין לפחות מזה. למשל, העמידו שיעור לפאה, שאין פוחתין לפאה מששים (פאה פ"א מ"ב), וכן ראשית הגז שאינו פחות מס' (רמב"ם פ"י דבכורים), וכן העמידו שיעור לתרומה גדולה, שיעור לחלה (חלה פ"ב), שיעור להפרשת ביכורים (ירושלמי רפ"ג דבכורים), ובכלל הנהיגו הרבה מתנות עניים שלא נהגו עד זמנם, כמו: תרומות ומעשרות לפירות האילן (בכורות נ"ד, ועי"ש בתוס'), תרומת ירקות (רמב"ם פ"ז דתרומות), תרומה בזמן הזה, היינו, שתהא תרומה נוהגת בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית (רמב"ם פ"א דתרומה), תרומת ח"ל (רמב"ם פ"ז שם), ספיחי שביעית (רמב"ם פ"ד מה' שמיטה), מתנת עניים בחו"ל (רמב"ם פ"א ממ"ע), וכן אסרו שמיטת קרקע בזמן הזה (רמב"ם פ"ט ופ"י מה' שמיטה), ובכלל זה אסרו הרבה מלאכות, לבד המלאכות הידועות (שם פ"א מה' שמיטה), וכן שמיטת כספים בזה"ז (שם), וכיוצא בזה הרבה תקנות בענין זה, שערכן מובן מאליו לתקנת המדינה וחיי הצבור.

לאחד מסניפי החיים הצבוריים שחלקו לו הסופרים מהוד גדול, יש לחשוב ענין הטומאה והטהרה. הענין הזה מתיחס יותר לחיי הצבור מאשר לחיי הדת. כי מלבד שענין הטהרה בעצמו ערכו רב בחיי האומה, הנה הזהירות הקיצונית מן הטומאה הולידה הנהגה נבדלת ומופרשה אצל כת אנשים ידועה, וההנהגה הזאת הולידה בעם מפלגות ידועות במדרגות שונות: מפלגות הפרושים ואוכלי קודש, אשר התרוממו בארחות חייהן ובהשקפותיהן מעל המון העם הכללי והיו מעין מפלגות אריסטוקרטיות ידועות, שהיו נזהרות ונבדלות מעמי הארץ והיו ניכרות גם בהילוכן ברחוב, כי עשו להן מעלה ברחובות15), שהלכו עליה, כדי שלא ליגע בעמי הארץ. עיקרו של דבר זה: ההתבדלות והפרישות של מפלגות

מן המון העם והתרוממותן עליו – מונח בטבע הימים ההם ורושמו ניכר אצל העמים הקדמונים עוד ביתר תיזוק, כמו אצל הסינים, כידוע. ומה שנוכל לאמר בזכות חכמינו בנוגע לענין זה, היא, שאצלנו לא היו המעלות בקודש חובה דתית, אלא רשות. ואם כי עיקר ההרחקה מן הטומאה בכלל היתה חובה, אבל מדרגת ההרחקה ומעלת הקדושה היה דבר המסור אל הלב, ולא היתה בזה אלא מדת חסידות וצניעות נפרזה, כמו שאמרו (חגיגה י"ח): „יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש". הרי אנו רואים, שהחסיד הזה לא אבד את חסידותו בשביל שעמד במדרגה למטה ממדרגת הקדושה. אולם עיקר הענין של הרחקת הטומאה ומעלות הקדושה, שיסודו הונח בידי הספרים, הוליד בהמשך הזמן ספרות שלמה של הלכות וגזרות וסיגים, שנתפצלו אח"כ לכמה פיצולים ודקדוקים ודקדוקי דקדוקים בבתי מדרש שונים בכל משך התפתחות התלמוד. ומתקנותיהם בענין זה, הראויות ביותר לשימת לב – יש לציין את אלו: נטילת ידים לחולין (חגיגה י"ח, רמב"ם פ"י מה' ברכות), אחד עשר מעלות בקודש (שם כ'), ענין המקוה וטהרתה, שמים שאובים פוסלים בה (רמב"ם פ"ד מה' מקוואות), טומאת משקין (רמב"ם פ"י מה' אבות הטומאה), טומאת בית הפרס (סוף מס' אהלות), להפריש את הטמאים מן הצבור (רמב"ם פ"י מה' צרעת), קבורת המת וכל עניני אבלות מדרבנן (מו"ק י"א, ורמב"ם בה' אבל), וכיוצא בזה תקנות והלכות, שאין פה המקום לפורטן.

ב) היחס אל חיי המשפחה.

בחיי המשפחה וטהרתה תקנו הסופרים תקנות הרבה, שרושמן ניכר ובולט מאד באומה. מתוך הרשמים שנשארו לנו בכתבי הקודש אין אנו יכולים אמנם להוציא משפט, שחיי המשפחה עמדו אצלנו אז במדרגה שפלה, אבל, ראשונה, הלא אין לנו רשמים עפ"י רוב אלא מחיי אנשי עליה, שהם מועטים, ולא מחיי העם; ושנית, אין ספק, שגלות בבל וההתקרבות אל האומות שם פעלה לא מעט לרעה על חיי היהודים במקצוע זה, ונחוץ היה על כן, בשובם מן הגולה, להעמיד את חיי המשפחה על בסיס נכון ונאמן, המתאים עם השקפת היהדות. ולכשנסתכל בתקנותיהם של ה„רבנן" במקצוע זה, נמצא, שפעלו בזה הרבה מאד.

ונציין פה מתקנותיהם של הסופרים בחיי המשפחה את היותר בולטות:

א) שניות לעריות, והיא ההרחקה מן הקורבה במדרגה למעלה ולמטה ממדרגות הקורבה שבאו בתורה. התקנה הזאת ערכה רב בהתרבות הביתית, כידוע, שההרחקה מן העריות הקרובות היא היסוד לטהרת המשפחה אצל כל העמים המתוקנים.

ב) חופה וקדושין, והם נשואין בצורה יותר מגבלת, ובטול ערך האירוסין, שהם נשואין בתמונה יותר קדומה ופשוטה, היינו בלא כל צירימוניות דתיות, אלא פשוט ע"י קדושי כסף — רושם המנהג הקדמון של קנית הבת מהאב. ע"י חופה וקדושין, שנספחו לזה ברכות ידועות ומנהגים ידועים, נתרומם ערך הנשואין, וידוע, כי כל עיקרו של ערך הנשואין אצל העמים המתוקנים וההבדל שביניהם ובין הנשואין אצל העמים הפראים — הוא אך בתמונתו, שאצל האחרונים אין כל תמונה קבועה לנשואין, אלא האשה ניקנית ע"י חיי אישות בעלמא, ואצל הראשונים יש תמונה קבועה וצרימוניה ידועה. ובכן יש לחלוף האירוסין בנשואין ערך גדול בחיי המשפחה. בעקבות התקנה הזאת נגלדו הרבה חקים: איסור ארוסה לארוס כל זמן שלא נכנסו לחופה, ביאת ארוס על ארוסתו בבית חמיו (רמב"ם רפ"י מה' אישות), איסור לארוסת כהן שלא תהא אוכלת בתרומה (קדושין ה'), לפי שאינה נחשבת עדיין לאשתו, שלא יבוא אדם על יבמתו אלא אם כן עשה בה מאמר, היינו שיקדשנה בחו"ק, ולא בביאה בעלמא, כמו שנהגו מקודם (רמב"ם פ"א מה' יבום), ובכלל זה איסור הפנויה (דעת הראב"ד בהשגותיו, פ"א מה' אישות), וכיוצא בזה.

ג) נכבדה בחיי האישות היא התקנה ע"ד הכתובה, שתקנו החכמים לבתולה מאתים ולאלמנה מנה (רמב"ם פ"י מה' אישות), כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (כתובות פ"ב ע"ב), והתקנה ע"ד נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל וכל יתר ההתחייבות שבין האיש והאשה, היינו חיוב מזונותיה וכסותה (רמב"ן בפי' החומש), וכן פדיונה וכדומה, וכן ירושת הבעל (רמב"ם פי"ב מה' אישות), שזה נכנס בכלל יחס הנכסים שבין הזוג, שהעמידו החכמים.

כן מיוחסות להם הרבה תקנות במקום שנתרפה קשר הנשואין, כגון בענין מורדת והרבה נשים שיוצאות בלא כתובה (כתובות ע"ב).

עוד יש לציין התקנות הנכבדות הללו בחיי המשפחה: פרנסת הבת, והוא, שחייב אדם לפרנס את בתו ולהשיאה, ותקנו לזה עישור נכסים (רמב"ם רפ"י מה' אישות). וכן תנאי כתובה, שיהיו הבנות נזונות מנכסי אביהן עד שיתארסו או שיתבגרו (כתובות נ"ב). אשה שנשתטתה אינה מתגרשת בגט, כדי שלא תהיה הפקר לפריצים (יבמות קי"ג). נשואי

קטנה, כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר (שם). וענין המיאון (שם ק״ז), וכן נשואי חרשית מטעם זה. התקנות הללו מדברות בעדן ואין לנו צורך להרחיב הדבור בהן. בכלל אנו רואים, כי שקדו החכמים על תקנות בנות ישראל והשתדלו להרים ערך האשה ולחזק את קשר הנשואין. ומטעם זה תקנו ג״כ, שאשתו נשואה מטמא לה אם היא כהן (רמב״ם פ״ב מה׳ אבל). דבר המחזק את היחס שבין איש לאשתו ומרים את ערך האשה בבית.

ג) היחס אל חיי הדת.

בהחיים הדתיים יש לציין התקנות הללו המיוחסות להסופרים: תפלה, ברכות, קדושות והבדלות (ברכות ל״ג), קדושה בעשרה (ברכות מ״ז ובתוס׳), קריאת ס״ת בצבור (ב״ק פ״ב, ועי׳ ב״י יו״ד סי׳ רל״ט), בנין בתי כנסיות לתפלה, יום טוב שני (רמב״ם פ״ה מה׳ ק״ה), איסור מלאכה בחוה״מ (ריש פ״ב דמ״ק), עירוב תבשילין ואיסור מלאכה ביו״ט בדבר שאפשר לעשותו מעיו״ט. ובענין פסח תקנו הרבה תקנות, כמו: בדיקת חמץ, הגבלת שיעורי חמץ, איסור אכילת חמץ בעה״פ לאחר חצות („שעות דרבנן״), וכן תקנו אמירת ההגדה על הכוסות וכל מנהגי הסדר בלילי פסחים.

ביותר ניכרת פעולתם בחיים הדתיים בענין שמירת שבת, שעשו הסופרים במקצוע זה הרבה. בתורה באה מצות שבת רק בדרך כלל, אבל היו בזה הרבה קבלות נושנות, ואספו הסופרים את כללי המלאכות האסורות והעמידו מספר להן וגם גדרו את שיעוריהן, וכן עשו הרבה סיגים לשמירת השבת, שנקראו בשם „שבות״ — מבטא ידוע להמלאכות האסורות מדברי סופרים, כמו: איסור הוצאה לכרמלית, אמירה לעכו״ם, איסור רכיבה, וכיוצא בזה הרבה, שא״א פה לפורטם. כן מיוחס להם איסור מקח וממכר (רמב״ם פכ״ג מה׳ שבת, וכבר הזכרתי זה לעיל). נכבדה מאד תקנתם בענין עירובין ותחומין, שערכה רב בחיי האומה, לפי שמפשטות הוראת המקרא, שנאמר: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר, הייתי אומר: דברים כמשמעם, וזהו דבר שאין הצבור יכול לעמוד בו, לפיכך באו חכמים ותקנו עירובין, שעי״ז אפשר לו לאדם מישראל לטלטל בהיקף עיר כלה, וכן תחומין, שיש לו לאדם אלפים אמה לכל רוח. כמו״כ מיוחסת להם התקנה של הדלקת הנר בשבת. יכול להיות, שהתקנה הזאת היתה לה ערך מיוחד, כדי להוציא מלבם של הכותים, שפרשו המקרא של לא תבערו אש כפשוטו והיו יושבים

בחשך ביום השבת, ומפנ"ז תקנו החכמים, שהדלקת הנר בשבת היא מצוה.

בעניני מאכלות אסורות יש ליחס להם הרבה מנהגים, כמו: בשר עוף בחלב (רמב"ם פ"ט מה' מ"א), מליחת הבשר (כ"י יו"ד סי' פ"ז), דם שבשלו ומלחו (הקומץ רבה, כ"א), שחיטת העוף (לדעה אחת בגמ' פ"ק דחולין), בן פקועה טעון שחיטה (חולין ע"ב), אפרוח שלא נתפתחו עיניו אסור (שם ס"ד), וכיוצא מסג זה הרבה איסורים שיש להם ערך ידוע בהתחנוך הדתי.

ד. היחס אל החיים הכלליים.

ביחס היהודים אל העמים זולתם השתדלו הסופרים בכלל לעשות הרחקות במקום שהדבר נוגע אל הדת, אולם בנתע לחיי החברה, תקנותיהם מצטיינות בסבלנות לבני הנכר, ובכל אופן אין בהן שאיפה לשנאה ומשטמה. למשל, הם גזרו על ע"ז שהיא מטמאה (שבת פ"ג וכן תקרובת ע"ז (ע"ז ל"ב), שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא (חולין י"ג), לפי שסתם מחשבת עכו"ם לע"ז, וכיוצא בזה דברים שיש בהם יחס דתי. אולם תחת זה אמרו: מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל, מבקרין חוליהם ומקברים מתי עכו"ם עם מתי ישראל (גיטין, הניזקין16). וכן גזל עכו"ם אסור מדבריהם (רמב"ם ריש ה' גזילה ובכ"מ שם), אסור להלוות לעכו"ם ברבית מדבריהם (ב"מ ע"..), אסור אונאה במדה ומשקל לעכו"ם (לדעת הטור, חו"מ סי' רל"א, היא מדרבנן), לפי שבכלל, במקום שלא היה חשש לקלקול הדת, השתדלו להעמיד את השלום ותקון העולם, לחיות באהבה ואחוה עם כל הנברא בצלם.

והנה ע"פ הדוגמאות הללו, שהבאנו מן התקנות והמנהגים שיש ליחס להסופרים, אנו יכולים לראות, שכבר בראשית התפתחות התלמוד הקיפו יסודותיו כל חיי האומה, ואבני פנה אלו שהונחו בראשית הוסדו מראות לנו כבר, שהבנין שעתיד להבנות על יסוד זה, יהיה מגדל גדול ורם, שראשו מגיע השמימה. התקנות הללו היו הכרחיות לקיומה של האומה, כדי לחזק את יסוד החיים התרבותיים והצבוריים שלה, והן מוכיחות על מתקניהן שירדו לתוך עומק חיי האומה וכם נסתכלו ובראו את העולם התלמודי. או יותר טוב לאמר — ואין בזה שום גוזמא — שהסופרים יצרו את האומה מחדש, בהכניסם בה זרם של

חיים חדש, חיים מתוקנים ותרבותיים, וטבעו עליה חותם ידוע ופרצוף פנים מיוחד, עד שאי אפשר עוד כמעט להכיר פניה הקודמים. ואם גם נודה, שהרבה מתקנות הללו היו ידועות באומה מדורות קדמונים, ונוסיף עליהן עוד סכום הקבלות הישנות, שהיו מפוזרות באומה קודם שבאו הסופרים, — הנה בכל אופן הסופרים הם שאספו אותן ונתנו להן צורה ודמות, ואין הדבר נקרא אלא על שם גומרו. ועל כן נוכל לאמר, שהסופרים שכללו את חיי האומה על יסוד תרבותה הפנימית ונתנו לה מקום להתרחב ולהתפתח על פי כחותיה המקוריים וכשרונותיה העצמיים.

את הסופרים נוכל באמת לכנות בשם **משלימי התורה**, בשביל שעשו את התורה תורת חיים, שתהא היא הכח המניע לחיי האומה, עד שבלעדיה לא נוכל לצייר לעצמנו את החיים האלה. ולא לחנם אמרו חז"ל: חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה (עירובין כ"א): החכמים, שהיו קרובים אל הסופרים, היו יכולים להבין את ערכו הגדול והנעלה של הדור ההוא ותועלתו לקיום האומה.

עכשיו נשאר לנו לשים מעט עין על הדרך למודם של הסופרים.

כשם שהלכותיהם של הסופרים סתומות כך משנתם סתומה, ולא נאמר באיזה מקום: זו משנת הסופרים. אולם עכשיו, מכיון שמצאנו דרך להלכותיהם, נקל יהיה לנו למצוא דרך למשנותיהם. בכלל, כמו שכבר אמרנו, עבודת הסופרים מתחלקת לשלשה ענפים: א) אסיפת הקבלות הישנות וסדורן, ב) ביאור המקראות והוצאת ההלכה מתוכם, ג) תקנות והנהגות חדשות. ועפ"י שלש דרכים אלו אנו צריכים למצוא את הלכותיהם המפוזרות במשנה. והנה בנוגע לאופן הראשון מלמודם, היינו אספת הקבלות, נתנו לנו חז"ל, שהיו קרובים להם בזמן, מושג נאמן מהדרך אספת הכללים, היינו: שהיו מביאים את הלמודים הנוגעים לנושא אחד במספר ידוע: „אמר ר' אבהו, כתיב משפחת סופרים, מה ת"ל סופרים? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות: חמשה לא יתרומו, חמשה דברים חייבים בחלה, ט"ו נשים פוטרות צרותיהן וכו', ד' אבות נזיקין, אבות מלאכות מ' חסר אחת" (ירושלמי, שקלים, פ"ה ה"א). דברים הללו מתאימים עם הכלל שהנחנו, שעיקר פעולות הסופרים היה לאסוף את הקבלות הישנות המפוזרות באומה, לכלול אותן במספר מגביל ידוע ולתת להן תמונת חוק ומשפט. באופן כזה, אנו צריכים להבין ענין הספורות. נקח למשל המספר של אבות מלאכות שבשבת. הנה כהניחנו, שאבות המלאכות הללו היו בקבלה מסיני, הלא אין הכוונה, שהמספר ל"ט היה מקובל, אלא שהיו מקובלים על עצם המלאכות הללו, היינו, דרישה, זריעה, כתיבה וכו', שאסורות בשבת, כלומר, שהעם

היה מגדיר א"ע בשמירת השבת ע"י המלאכות הללו והיה זהיר בהם באופן ידוע. וכמה א"כ נצטמצמה עבודת הסופרים? בזה שאספו ומנו את המלאכות וקבעון לחוק וגם הגבילו את שיעוריהן וגדריהן: הכותב שתי אותיות, החורש כל שהוא וכדומה, וא"כ בצדק יחסו להם חז"ל את עשית הספורות, שזאת היתה עיקר פעולתם במקצוע זה. ולפי"ז י"ל, שהמשנה „אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" נשנתה מפי הסופרים, ובכלל זה נכנסות גם שאר משניות שהן כוללות כללים, כמו: יציאות השבת שתים שהן ארבע, ד' אבות נזיקין, ד' שומרים הן, ט"ו נשים פוטרות צרותיהן, וכיוצא באלו.

ובנוגע להדרך השניה והשלישית מאופן למודם, היינו בדרך ביאור המקראות ותקנות חדשות, עלינו לשים על לב, שכל למודיהם והוראותיהם היו בעל פה, ובכן צריכים אנו לצייר לעצמנו אופן למודם, שהיה בתכלית הקיצור ובדרך סימנים וציונים לזכרון, כי עדיין לא קבלו למודיהם צורה לימודית קבועה ומסודרת, וכשמסרו את דבריהם לתלמידיהם, לא מסרום בסדר וסגנון למודי ובדרך פלפול הגיוני, אלא בדרך פשוטה של הלכה פסוקה וקצרה. למשל, כשהגיעו למקרא: „ביום הראשון תשביתו שאור", תרגמו כוונתו, שזהו ערב פסח, ועי"ז באו לידי התקנה של בדיקת חמץ בע"פ, ובכן מסרו לתלמידיהם המצוה הזאת: אור לי"ד בודקין את החמץ לאור הנר. כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אינו צריך בדיקה". והתלמידים מסרו גם הם לתלמידיהם את ההלכה בלשון זו ששנו החכמים הראשונים, היינו הסופרים, או ה„רבנן", וכן עברה מפה לפה עד שנשקעה אצלנו במשנה הראשונה בפסחים.

כיוצא בזה, כשהגיעו למקרא: „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית" וגו', שאלו: איזהו נשך ואיזהו תרבית? וביארו לעצמם כך: איזהו נשך, המלוה סלע בה' דינרין סאתים חטים בשלש, כלומר רבית דרך הלואה, זה אסור מפני שהוא נושך, ואיזהו תרבית, המרבה בפירות, כלומר רבית דרך מקח וממכר. ועפ"י הביאור הזה שביארו הסופרים, נתקבל אח"כ איסור רבית דרך מו"מ, הנקרא: רבית דרבנן, לפי שעפ"י ביאור ה„רבנן" גם מו"מ נכלל בגדר רבית17). ולפי"ז אנו יכולים להחליט, שמשנת איזהו נשך היא משנת הסופרים, לפי שזהו המקור האחד והראשון לרבית „דרבנן", שנתקבל אח"כ אצל התנאים הראשונים והאחרונים בפשיטות. גם לשון המשנה הבאה סתומה, עד שנתיגעו בביאורה כל התנאים והאמוראים, הוא סיוע להחלטתנו.

וכן כשביארו הסופרים המקרא: „כי תבא בכרם רעך", שבפשוטו הכתוב מדבר, למדו לתלמידיהם המשנה (ב"מ פ"ז מ"ב): ואלו אוכלין מן

התורה, העושה במחובר לקרקע וכו', ואלו שאינן אוכלין וכו'. כיוצא בו, כשביארו: „לא יומתו אבות על בנים" — בעדות בנים, שהקרובים פסולים לעדות, למדו המשנה (סנהדרין פ"ג מ"ד): ואלו הן הקרובין; (המשנה הזאת כפי הנראה לא הגיעה לנו בסגנונה הראשון, כמו שיצאה מפי הסופרים, כעדות ר' יוסי שם שאומר: זו משנת ר' עקיבא, אבל משנה ראשונה (היינו משנת הסופרים) אמרה: דודו ובן דודו וכו').

יותר נקל לנו למצוא משניות הסופרים במקום שמדברות על תקנות או איסורים וגזרות דרבנן, כלומר תקנות הסופרים. עפ"י הכלל שהנחנו, שהתקנות דרבנן הן הן תקנות הסופרים, ובדעתנו, שמשנה פלונית משמיעתנו הלכה שמקורה נובע מהסופרים הראשונים, אנו יודעים, שסגנון המשנה, כלה או מקצתה, נאמר מפי הסופרים בעצמם. למשל, משנת „כל הכלים ניטלין בשבת" (שבת פי"ז מ"א), שחז"ל בעצמם היתה מסורה בידם, שמשנה זו נשנית בימי נחמיה בן חכליה (שם קכ"ג) — היא משנת הסופרים. „כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים" (חולין קי"ג) — גם משנה זו היא משנת הסופרים, שממנה אנו יודעים האיסור של בשר עוף בחלב מדברי סופרים (לפי שאינה מוציאה אלא בשר דגים וחגבים). כיוצא בזה משנת „ואלו הן הפסולין: המשחקים בקוביה, מלוי ברבית" וכו' (סנהדרין פ"ג מ"ג), שמשמיעתנו עיקר התקנה של פסולי עדות מ„דרבנן", וכן המשנה: „נוטלין לידים לחולין ולמעשר" (חגיגה י"ח), ומשנה שלאחריה: חומר בקודש, וכל מעלות הקודש לענין טומאה, שמדברות ע"ד תקנות הסופרים לענין טומאת ידים ומעלות הקודש, וכן המשניות באהלות, שעיקרן הן תקנות הסופרים, כמו: „אלו מטמאין במגע ובמשא וכו' עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס" (אהלות פ"ב מ"ג), המשנה הראשונה בברכות: „מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן", שמשמיעתנו תקנת הסופרים בדבר ק"ש, וכן המשנה שלאחריה: „בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה" וגו' וכן משנה ראשונה שבפאה: „אלו דברים שאין להם שיעור", ומשנה שלאחריה: „אין פוחתין לפאה מששים", שזהו מ„דרבנן" — כל אלה הן משניות ששנו הסופרים. וכמו כן המשניות בכתובות, העוסקות בענין הכתובה ותנאיה, שהיא מדרבנן, כמו: „לא כתב לה כתובה בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, מפני שהוא תנאי ב"ד" וכו' (פ"ד מ"ז) וכל המשניות להלן שמדברות מענין זה, הכל הוא ממקור הסופרים, לפי שזהו מעיקר תקנותיהם. ואפשר, שהכנוי „תנאי ב"ד" יש ליחס ג"כ להסופרים ואכנה"ג, והכונה — ב"ד הגדול שבירושלים שהעמידו את התקנות הללו, ונמצאה לשון זו

בתלמודנו ביחס לעזרא: „מניין שהפקר ב"ד הפקר, דכתיב (עזרא י') כל אשר לא יבוא לשלשת הימים" וגו' (ירושלמי שקלים פ"א ה"ב, גיטין ל"ו).

בדרך זה אפשר לנו למצוא את כל המשניות של הסופרים המשוקעות במשנתנו, לפעמים כל המשנה ולפעמים אך תורף שבה בתערובת הוספות ושינוים מראשוני התנאים, שהוסיפו על הסופרים מניחי המשניות הקדומות. זה הכלל: כל תקנה דרבנן מן התקנות הקדומות שהיו ידועות לראשוני התנאים, שנאמרה במשנה בדרך הלכה פסוקה ובסגנון קצר וקטוע — זוהי משנת הסופרים.

הנה כי כן, לכשנסתכל לתוך עומק רוחם של הסופרים ושאיפתם הבולטת מתוך מעשיהם, אנו מוצאים, שהם היו קרובים אל הנביאים לא אך בזמן, כ"א גם ברוח, אף כי נשתנו מהם בסגנונם ובתכונת האמצעים שבחרו לחנך האומה. פעולת הסופרים, שנמשכה כמה דורות, היתה להנך את העם ע"י עבודה ומעשה, לגשם את האידיאלים הרמים של הנביאים בחיי האומה, באופן שהיהדות לא תהיה עוד קנין יחידים, אלא קנין הכלל, בהיות לה צורה הנאותה לכל אישי האומה. הסופרים, כיורשי הנביאים, היתה בעיניהם התרוממות הרוח של העם גדולה ממעשים גרידא, אלא שראו, שהעם, מקוצר דעת, לא התרומם להרוח הגדול של הנביאים ותמיד היתה תהום רובצת בינו וביניהם, לפיכך בקשו להפוך את כל האומה ללמודי ה', לבני נביאים. שהעם כלו יהיה טופס מחיי הנביאים ויחיה ברוחם.

ביהדות של הסופרים אנו רואים איפוא את המדיניות בצורה חדשה: מדיניות על יסוד רוחניות. לא בחיל ולא בכח כ"א ברוח. לא בחרב ובחנית תתחזק האומה ולא בחומת ברזל תתבצר עמדתה ותגין ע"ע מפני אחרים, אלא בהתהדרה העצמית, בהצטמצמה בחוג עולמה הפנימי והרוחני, בבנותה סביבה חומה בצורה, חומה דתית ולאומית, אשר כל זר לא יקרב אליה. זאת היתה מגמת הסופרים. והשאיפה הזאת היתה משיגה את מטרתה, אלמלא עמדה עליה התנגדות מבפנים, מקרב האומה עצמה, והפסיקה את פעולתה, כמו שנראה להלן.

ו.

השטה, אשר משלה ביהדות בדור הסופרים, שצביונה הוא: לצמצם את האומה בחוג עולם מיוחד, עולם הבדידות וההתרחקות מבני הנכר וכל

העולם הכללי, ולחנך את העם ברוח התורה המעשית, לעשות סיגים לסיגים וגדרים לגדרים, מבלי התבונן אל כל הנעשה סביביו במרחבי העולם, — השטה הזאת באה עד מרום קצה וקבלה דחיפה לאחור. ושתי סבות גרמו לה לדחיפה זו שתבוא לעולם, האחת פנימית והשניה חצונית. וכשביל שלפי דעתי, הסבה החצונית היא הראשונה וזו הולידה במקצת את הסבה השניה, הפנימית, לפיכך אבוא לפרש בתחלה את זו הראשונה, כדי שתבוא ללמד על השניה.

הרוחניות, אשר עיקר רצונה הוא: להתפרץ מחוץ למחנה ישראל ולהשפיע את התורה על כל באי-עולם, ההתנזות הזאת אשר החתלה ע"י הסופרים בחתולי המדיניות, התעוררה לאחר כמה דורות של שינה ותקם לתחיה ותתפרץ בכח גבורה ורוח נמרצה, כמו בקשה לגבות בפעם אחת את המלוה שוקפה על סדר-העולם. וכשם שכל כח נרדם ומהישן, כשהוא מתעורר פתאם בכח דחיפה ידועה — הוא מתעורר בגבורה ועובר את גבולו, כך כשהתעוררה ההתנזות ע"י כח הדוחף, התגלגלה ויצאה לה חוץ למחנה שכינה ובקשה להביא טמיעה ואנדרלמוסיא לעולם היהדות. כח הדוחף הזה, שבא לה להרוחניות ובקש להוציא את היהדות מעולמה, הוא — תרגום התורה ליונית, המפורסם בשם: העתקת השבעים.

מסורת היא בידינו, שתרגום התורה ליונית נעשה ברצון חכמים וע"ב זקנים היו מתעסקים בו. אין אני בא בזה ללמד על הזמן, שבו נעשה התרגום, מי היו המטפלים בו ואם אמת בפי המסורה או לא — לא על זה אני דן, כי לכולי עלמא, תרגום התורה בא לעולם בתקופה זו, שאנו עומדים בה, היינו: בסוף דור הסופרים וקודם שבאו הזוגות; אלא אני דן על עיקר מהות התרגום: למה הוא בא ואם ראוי היה לו לבוא לעולם.

רבותינו בעלי התלמוד נחלקו בדבר התרגום: הללו דורשים אותו לשבח, והללו — לגנאי. יש מרבותינו אומרים, שאותו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל (מס' סופרים פ"א) והחושך בא לעולם שלשת ימים (מגלת תענית, פרק אחרון), ויש מהם אומרים, שרבותינו התירו לכתוב את התורה יונית (מגילה ט' וירושלמי שם); ועוד אמרו, שבדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית (ירושלמי שם). ולכשנמצא לומר: לא על טיב התרגום נחלקו רבותינו, אלא על עיקר ברייתו היו דנין, ולא על התרגום בעצמו היו דנין, אלא — על שטת הרוחניות והמדיניות, אלו שדרשו את התרגום לשבח — היו רוחניים; ואלו שדרשוהו לגנאי היו מדיניים. הרוחניים שבחוהו, בשביל שע"י תרגום התורה ליונית נפתחו מעינות חכמת היהדות ונתגלו גם

לאומות העולם, כדי שיכירו את מי שאמר והיה העולם וידעו כל יושבי תבל את תורת המוסר, תובת הלב והמעשים הטובים, שהיהדות חרשת, ונמצא עי"ז שם שמים מתקדש ומתאהב על הבריות ומתקיימת התעודה הלאומית, כאמור: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, שעל דבר זה הרוחניים מצטערים כל ימיהם. ובאמת צפו בזה הרוחניים באספקלריא מאירה, כי תרגום התורה ליונית הכניס מהומה ואנדרלמוסיא לתוך עולם האלילים וגרם להם לעמי הארץ, שכורי התאוה והנצחון, תסיסה רבה, בראותם פתאם עולם חדש, עולם האצילות, המשונה תכלית שנוי מעולמם זה, שהם רואים בחייהם, והגוזר כליה על כל תעלוליהם ותועבותיהם. התורה היתה להן לאומות, כקרן אור חזק, שבוקע ומכה פתאם על עין היושב בבית-אסורים אפל, שמבקש להסתתר מפני האור שלא יסתמא. כך נבהלו היונים מפני המאור הגדול של התורה, שבא פתאם להשפיע עליהם רוב טובה שלא היו יכולים לקבלו ולזון עיניהם ממנו, ובשביל כך גרם הדבר, שהיונים התעוררו בחמה לרדוף את היהדות, כי ראו בה את אויבתם היותר גדולה, שמבקשת לחתור חתירה תחת כסא כבודם של האלילים ולהחריב את עולמם. אבל, סוף סוף, ראויה היתה תורת היהדות לנצח, כי ע"י התרגום הזה היה הולך ונמשך אחריה לב רבים מאומות העולם ומלכיהם, שבאו להתקרב תחת כנפי השכינה ונעשו גרים גרורים לפני המקום, כידוע. ומי יודע אם לא נפל אז כליל עולם האלילים והיה מתקיים מה שנאמר: „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה'", אלמלא באה התורה החדשה ועשתה פשרה בין היהדות ודתי העמים. בשביל כך ראוי היה להם לרוחניים לקיים את התרגום הזה ולשמוח עליו, כי על ידו היו באים לידי תכלית מחשבתם, אלמלי היתה השעה ראויה לכך.

אולם גם המדיניות בקעה מצאה בזה לגדור בה גדר ולאסור את התרגום, ורשות היתה בידה, כי בה במדה, שהשפיע התרגום טובה על אומות העולם, שעי"ז נתקדש שם שמים ונתגדל שם ישראל ותעודתו, — במדה זו השפיע רעה על היהדות בעצמה, הביא מהומה לתוך ביתה וכמעט שהכניס אותה בסכנה, כי משנתפשטה התורה בתרגומה היוני, פסקו בני ישראל שבאותו הדור, ביחוד באלכסנדריא של מצרים, ללמוד את התורה מתוך מקורה והתחילו ללמוד אותה מתוך התרגום, ונמצאת התורה בעצמה מונחת בקרן זוית. מלבד זאת, הרי יש לך הרבה פסוקי תורה, שלא נתנו להתרגם כל צרכם ביונית, והם תרגמום כפי הרהורי לבם ויוציאו את התורה מתוך משמעותה הפשוטה, לגלות בה פנים שלא כהלכה ולדרוש בה דרשות של היפי, בשביל שבקשו לקרב בזרוע

את התורה אל הפילוסופיה היונית ולעשות מזיגה ביניהם, — עד שהפכו דברי אלהים חיים, ונמצאת התורה מתרוקנת מתוכה וחללה נתמלא מפסולתן של דעות יון. וסופו של התרגום היה, כי נהפכה השטה: תחת להכניס את היהדות לתוך עולם היונים — נדחקה ובאה היוניות לתוך תחומה של היהדות, וממשפיעים נהפכו היהודים למושפעים.

ולא די שהתרגום הזה השפיע על היהודים בחוץ־לארץ, אלא שגרם רעה גם בארץ־ישראל גופא, כי מתוך התרגום היוני באו רבים לידי דעות יון, פרקו מעליהם עול תורה ומצות ונתרבו פורצים בישראל, שכפרו ביחודו של עולם ומשכו את ערלתם, כדי להתקרב אל האומות ולהטמע בהן, ולא עברו ימים מועטים, עד שנבנו בירושלים בתי תיאטראות וקרקסאות לשעשועים, כדרך שבני היונים עושים, עד שהגיע הדבר. שעזבו רבים את ברית קדש, לא מלו את בניהם, ויפיפותו של יפת נתמלאה מחרבנם של אהלי שם. ודבר שצריך לומר הוא: שלא דמון העם והפריצים בלבד נלכדו ברשתה של תורת יון, אלא שגם יד הכהנים היתה במעל הזה; ואלמלא מקרא כתוב בסדר־עולם — א"א לאמרו, שכל עיקרו של הקולר הזה היה תלוי בצוארם של הכהנים, הם התחילו בעבירה תחלה, פרקו מעליהם עול תורה ועול דרך־ארץ של היהדות ונתנו יד לפושעים — זו מלכות יון הרשעה — שבקשה לסתור את בירת היהדות. ומכאן סמוכין לדברינו, שהכהנים בעיקרם היו רוחניים, אלא כשם שכל שטה, כשהיא מפיגה את טעמה, היא נעשית סותרת לעצמה, כך הרוחניות של הכהנים, שלא היתה נשמרת אצלם בטהרתה מעולם, כפרה בעיקרה ופג טעמה, עד שנעשית מופרכת מאליה.

ויותר ממה שקבלה היהדות המקורית דחיפה ע"י השפעה מן החוץ — שהיא היא הדחיפה הראשונה שאמרתי, — קבלה היהדות המקובלת, שהיא סוף סוף היהדות העיקרית, דחיפה ע"י השפעה מבפנים. דחיפה שניה זו באה ע"י התנגדות הצדוקים, שכפרו בהקבלה כל עיקר ולא קימו אלא דברי תורה ככתבם. וכדי לגלות על עיקר התנגדותם של הצדוקים, עלינו לעמוד על אפיה של התנגדות בכדומה לה, שצמחה על אדמת הקבלה בהורות הרבה קודם שנולדה זו. ההתנגדות הזאת — זוהי ההתנגדות של הכותים, שנולדה לישראל בעליה שניה ושהיא, לפי דעתנו, גרמה לה — ע"י גלגולים שונים — להתנגדות השניה, התנגדות הצדוקים, להבראות ולבא לעולם; כי אעפ"י ששתי ההתנגדיות הללו חלוקות הן בטעמן, אבל אחת הן בצביונן ובעיקר אופין: כפירה בהקבלה.

נעמוד נא על עיקרם של הכותים:

הכותים או השומרונים הם, לפי עדות המסורה וחוקרי הה"י, תערובות של עמים שונים, אשר הושיב שלמנאסר מלך אשור תחת בני ישראל בערי שומרון ואשר התערבו עם שרידי בני ישראל מעשרת השבטים שנשארו על אדמתם. העם הזה קבל עליו את אמונת היהדות, אבל לא בטהרתה, כעדות הכתוב: „את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים", כדרך כל העמים הקדמונים, שהיו מקבלים עליהם את אלהותה של אותה הארץ שנתישבו בה, נוספת על יראתם, שמביאים אותה מארצם. ולכשנמצא לומר: גם בני אפרים בעצמם לא סגלו להם מעולם את הסגולות האמתיות של היהדות הלאומית ולא עבדו מעולם את ה' על טהרת הקדש בלי תערובת עבודה זרה, והסגולות הלאומיות הנטונות היו לנחלה אך לבני יהודה, שבחלקם נבנה המקדש ושם היו הכהנים ורובם של הנביאים. ובכן התערבו בני אפרים מיד עם בני נכר אלה והשפיעו אלו על אלו מדעותיהם ונמוסיהם18).

וכשעלו ישראל בעליה שניה מבבל לבנות את בית-מקדשם, בקשו עמי הארצות האלה להתחבר עמהם בבנינו — והחפצים ישוע וזרובבל וראשי האבות ליהודה ובנימין בשתי ידים, וכבר בארתי לעיל בשביל מה דחפום. ומאז נהפכו להם לאויבים ובקשו להפריעם מעבודת בית-המקדש, ונקראו בפי בני יהודה בשם: „צרי יהודה ובנימין". לא עברו ימים מועטים ואחד מהכהנים התחתן עם סנבלט ראש שומרון ובנה לו מקדש בהר גריזים ועליהם נלוו רבים מפושעי ישראל, אשר קצה אותם ארץ יהודה, ויהיו לקבוץ עם מיוחד והעתיקו להם את חמשה חומשי תורה בשנוים שונים וזיופים, עד שהיתה העדה הזאת לכתה בפני עצמה, שנתפרדה מבני יהודה, קהל הגולה, פרוד גמור לעולם.

ועיקר צביונה של התנגדות הכותים היתה הכפירה בקבלה ובתושבע"פ. וזהו דבר שמונח בדרך הטבע של התיחסות הכותים לעם יהודה, כי בשביל שהפרוד הזה, יותר משהיה מתחלתו דתי — היה מדיני, ויותר שהיו הכותים מתנגדים לתורת יהודה, התנגדו לעם יהודה, בשביל כך קבלו עליהם ברצון את התורה הכתובה, שהיא ירושה לכל השבטים, ובעטו בתורה המסורה, שהיתה נשמרת בטהרה אך אצל בני יהודה ושהיא בכלל תוצאת רוחו של העם. כי עיקר אופיה של התורה המסורה — כפי שהיתה בגלגול ראשון — זוהי: הנמוסים הלאומיים, שנהג בהם העם בקבלה מדורות קדומים, שיותר משהיא דתית היא נימוסית, כפי שעמדנו ע"ז בפרק הקודם. ובזה הראו הכותים את מחאתם ושנאתם ביחוד נגד עם יהודה, במאנם ללכת בנימוסיהם הלאומיים ולהתנהג במנהגיהם המיוחדים להם; וזהו שהכתוב

אומר: את ה' היו יראים וגו', כלומר, הם קבלו אך את התמונה החיצונית של היהדות, אבל לא חדרו לתוך הרוח הפנימי, כשם שעשתה המסורה: לסלור לתוך קדושתה של רוח התורה, כדי להנהיג על פיה את כל חיי העם. במלים יותר מובנים נוכל לומר, שהללו קִבלו אך את אמונת היהדות, אבל לא את דת היהדות; מושגיה ונמוסיה שמקורם בלאומיות היהודית; בנמוסיהם ובחייהם הפרטיים הוסיפו להתנהג כקדם, לבלי הַשליך את המדות המגונות הכרוכות בַעקבות עבודת האלילים. ובשביל כך לא נתקיימה התורה בידם, מפני שהיתה אצלם אך אותיות מתות בלי כל רוח חיים, כמו שאמרו רז"ל: כל מצות שהחזיקו בהן כותים וכו', כי באמת היו הכותים אך מחזיקים במצות התורה, אבל התורה עצמה לא היתה להם עץ חיים.

כבר אמרנו, שעל הכותים נלוו רבים מפושעי ישראל, לפי עדות המסורה, אשר כפרו בתורה ופרקו עול מצות, וכל פושע ובוגד בדת ובהנהגת המדינה — ברח אל הכותים ושם נתקבל בסבר פנים יפות. הנהגה זו, שנהגו הכותים בעצמם, הוסיפו לחזק את הפרוד המדיני שבין השומרונים ועם יהודה; אבל באותה מדה שחזקה ההנהגה הזאת את הפרוד המדיני, נחלש הפרוד הדתי, כי ע"ז גלו הכותים את דעתם. שלא סבה דתית גרמה להם פרודם, אלא סבה מדינית או לאומית, מכיון שקבלו לתוכם פורקי עול ובועטים ביד רמה גם בתורה הכתובה, שהיא היתה, לפי דבריהם, בודאי מקובלת להם, שאלמלי היתה התורה הכתובה מִתקיימת בידם באמת, הרי היו צריכים להדוף מתוך קהלם את הבועטים בה, אלא מכאן ראיה, שהתורה עצמה היתה רפויה בידם, ובשביל כך לא נשמרה אצלם בטהרה ולא היתה להם כל שטה בלמודה ועשאוה פלסתר לפי רוחם. וזהו שגרמה להם להכותים, שלא נעשו לכתה דתית בישראל.

והנה כל זמן שהפרוד הזה, שבין הכותים והיהודים, היה פרוד מדיני, — לא היתה הסכנה צפויה כל כך לתורת היהדות המסורה, אבל בהמשך הזמן נשתקעה השנאה המדינית שבין השומרונים והיהודים. השומרונים הלכו הלך ודל — ע"י מאורעות שונים, — עד שפסקו מהיות עם בפני עצמם, ובימי אלכסנדר מוקדון נהרס היכלם בהר גריזים. כף המאזנים, שהיתה תלויה בספק שנים רבות בין היהודים והכותים— הוכרעה לבסוף לצד היהודים. בשביל כך לא חששו היהודים עוד מפניהם ולא הרגישו עוד כל צרך להרחיקם ולבטלם, כי חשבום לעם עובר ובטל מן העולם, והסיחו דעתם מהם. ספרי הה"י מספרים, כי הכותים היו עולים לרגל לירושלים והקריבו שם קָרבנותיהם וחשבו א"ע לישראלים

גמורים לכל דבר. ביחוד באו עשירי העם עמהם בברית, בשביל שהכותים היו עשירים ובעלי משא-ומתן והיו נצרכים זה לזה בפרקמטיא. באופן כזה נתקרבו שני העמים זה לזה וחדלו מלהיות מתנגדים מדיניים. אבל בה במדה שנחלש הפרוד המדיני שביניהם, נתחזק הפרוד הדתי, שהרי דוקא עכשיו נעשה, כל פרודם ניכר ובולט ע"י הדעות שבדת, בשביל שלא היה לו מקום אחר בעולם זולתו, וממילא התחילו הכותים להגן על דעותיהם בדת, ומשהתחילו להגן על דעותיהם בדת — התחילו להשפיע מהן על רבים מבני ישראל וביחוד על עשירי העם וקציניו, שבאו עמהם במשא ומתן בעניני מסחר, ולתתור תורה תחת היהדות המסורה. ובאופן כזה החלו דעותיהם להתפשט ולהשתרש בלבות בני יהודה, עד שהגיעו ונתגלגלו גם לתופשי התורה ונתגלמו לבסוף בצמיחת תורת הצדוקים.

כשבאתי לידי החלטה, שצמיחת הצדוקים היתה משרש הכותים, אין רצוני לאמר, שהכותים נתגלגלו בהצדוקים וכל מה שיש בזה יש בזה, כדרכם של נוחלין ומנחילין, כי לא הרי זה כהרי זה: הכותים היו אומה בפני עצמה, שהיו לעולם צוררים ליהודה בכל ההשתוות הדתית שביניהם, והרי הם כיתם שני עמים בעלי דת אחת, שיכולה להיות איבה ביניהם לעולם; והצדוקים היו בעלי כתה דתית בישראל, אשר עניני היהדות היו קרובים גם אל לבם כמו להפרושים והגינו על האומה בכל כחם, אלא שהיתה להם שטה למודית בהבנת התורה, אשר אליה נטו הרבה ממלומדי העם וסופריו. אבל כונתי, שהצדוקים קבלו השפעה צדדית מתורת הכותים בעיקר שטתם, היינו: לאחוז בפשטי התורה כמשמעותה ולכפור בהקבלה ומסורת אבות. ולא שאותו הטעם עצמו של התנגדות הכותים היה טעמה של התנגדות הצדוקים; אלא שעצם ההתנגדות של זו נתגלגלה בשל זו, ולאו מטעמה.

ודבר שאין צריך לאמר הוא, שצריכים אנו לבקש סבה בסדרי-עולם שגרמה לה למפלגה ידועה בעם ישראל לבעוט בתורת הזקנים והקבלה ולהגרר אחרי שטת הכותים: לקיים אך את התורה ככתבה. אין ספק, שאלמלא מצאה תורת הכותים את השעה מוכשרת לכך בישראל, לא היה סיפק בידה לזרוע זרעה על אדמת האומה. ולכשנסתכל לתוך התסיסה הרוחנית, שנולדה באותה שעה בישראל, ולהתבוללות של ההתבוללות, שאחז את בחורי העם ע"י ההתקרבות אל יפיפיתו של יפת ותורת היונים — נעמוד על אופיה של הסבה.

כבר נגעתי במקצוע זה, שבאותה שעה קפצה על האומה רוחות של ההתיוונות, בסבת הרוחניות המזויפת, שבאה לישראל מצד אחד ע"י העתקת התורה ומצד השני ע"י ההתודעות המדינית להרשות היונית,

שבקשה להביא טמיעה לעולם היהדות. אולם עוד קודם לזמן זה עמד טוביה המוכס ולקח מהיונים בחכירה את המס של ארץ יהודה, וע"י התקרבותו להרשות היונית ולחייהם של היונים — הכניס מדות חדשות יוניות בעם, ביחוד, בין העשירים שבו. וטוביה זה, כשקבל את המכס מהמלכות, עשה מלוה אצל הכותים, שהיו עשירים גדולים ובעלי-הון (גרֶאטין, העתקת שפ"ר ח"א צד 319), וכמובן היתה לו לטוביה השפעה גדולה על העם, ורבים שהיו צריכים אליו לפרנסה היו כפופים לו וממילא גם למנהגיו, ומפני כך, ע"י ההתקרבות אל חיי היונים מצד אחד וההתקרבות אל השומרונים מצד השני — נתן מקום בלב העשירים שבעם (כידוע, היו הצדוקים עשירים, אדר"נ פ"ב), שבקשו להשליך מעליהם עבותות הקבלה וכובד עול הדת בכלל, לקבל עליהם השפעתה של תורת-הכותים ולהעמיד את הדת אך על התורה שבכתב19). ואפשר שמתחלה, כשצמחה תורת הצדוקים, לא היתה אצלם עדיין כל שטה חיובית, אלא שלילית, שבקשו להשליך מעליהם עול תורה ומצות, כהמתיונים בשעתם, ואין ביניהם להמתיונים, אלא שהמתיונים בקשו טמיעה לגמרי, והם לא רצו בטמיעה, אלא בפריקת עול וכדי להשתחרר מן המאסר הלאומי שאסרו בו הזקנים את העם והקיפוהו בחומה בצורה, ובדרכם עמדו באמצע בין המתבוללים והפרושים הקצונים, אך אח"כ, כשקרבו אל דעה זו גם תלמידי חכמים שבדור, כמו תלמידי אנטיגנוס איש סוכו, צדוק וביתוס, כמו שמסופר באגדה (אדר"נ פ"ב), אז קבלה צורה חיובית ופנים חדשות, פנים של כתה דתית, שמדקדקת במצותיה וגזרותיה כחברתה.

לפי דברינו אלה, הלכה ההתפתחות של שטת הצדוקים כהתפתחות של כל שטה חדשה: מתחלה נמצאת בבחינת גולם, שאין לה גוף ודמות הגוף והיא מתגלגלת ויורדת בין העם בלי שם קבוע, עד שפוגשת באחד מאנשי הרוח, שצר בה צורה, ומטיל בה נשמה, מעמידה על רגליה, וקורא לה שם והיא נעשית בריה חדשה, שיש לה דמות וצורה קבועה; וכמו שקרה אח"כ לכת הקראים, שיסדה ענן: הנה בעיקר של דבר היתה השעה ההיא גורמת התנגדות לתורת הישיבות של סורא ופומבדיתא ומקום היה בעם להתקוממות נגדן, אבל לא היה לדבר צורה קבועה ושם יהיע, עד שבא ענן ויסד את הקראות, כלומר, שקרא שם להתנגדות המסותרה, שבעם, ומיד מצאה לה שטתו מהלכים בין אלה שהיו קרובים אליה ברוחם מכבר. כך היא בדרכו של עולם בנוגע להתפתחות כל שטה דתית ומדינית, ובדרך זו הלכה גם התפתחותה של צמיחת הצדוקים. מתחלה, כשהתחיל העם להסתכל לתוך חיים

חדשית. חיים חפשים של היונים — בקשו רבים להשתחרר מעול המצות של הזקנים, כי מכיון שראו עולם חדש, עולם של הפקר, נעשתה הדת עליהם למשא והרגישו בכבדותה, אלא שלא היה לתפצם גבול וצורה ידועה והיתה אך התקוממות כללית נגד עול הדת, ביחוד הורגשה ההתקוממות נגד מורי הדת, אע"פ שלא הם יצרו אותה, אך כן דרך העם לראות תמיד את הסבה במסובבה. וכשנתקרבו אח"כ אל הכותים, התחילה תורתם של אלו להתגנב אל לב רבים מעשירי העם, שבקשו מכבר פריקת עול, אלא שלא ידעו גבול וקצב, ותורת הכותים הרי יש לה שעור, שהיא מתנגדת להקבלה ומעמדת דבריה על תורה שבכתב, לפי"ז היתה היא קרובה אל לבם, מפני שהיא מכונת להתקוממותם הם נגד הזקנים מורי התורה; אבל אי אפשר היה להם לקבל־תורה זו של הכותים כמו שהיא, בשביל האיבה הלאומית שביניהם, עד שקמו אחדים מחכמי הדור, שהרגישו גם הם ברוח ההתקוממות השולט בלב רבים והשתמשו בו ועמדו והחליפו את שטת השלילה בשטה חיובית, כלומר, שקראו שם להתנגדות של העם וקבעוה בצורה זו, שיש לשטת הצדוקים, עד שבהמשך הזמן נעשתה שטתם שטה מסוימה ולמודית, שנשתרשה בלב האומה, ועוד מעט, אלמלי עמדה לה השעה, היתה היא השלטת בעולמה של היהדות.

אולם בדבר יסוד השפעת תורת הכותים על הצדוקים בשרשה — אין, לדעתי, להטיל ספק, ולמרות שנפרדו הרבה בענפיהם, וביחוד בטעמם, שרשם אחד הוא בעיקרו, עד שאלמלא ידענו שמותיהם ודרכיהם השונים, אלא תורתם בלבד — היינו אומרים, שהיא כתה אחת ותורה אחת לה, כי בכל מקום שאנו מוצאים למודם של הכותים, שם אנו מוצאים למודם של הצדוקים כיוצא בו. למשל: הכותים פרשו את התורה כפשוטה (חולין פ"א) והצדוקים ג"כ היו אך בדברים ככתבם (סנהדרין ל"ג, הוריות ג' ד'), עד שהשתמשו החכמים בלשון: דבר שהצדוקים מודים בו — לדברים ככתבם; הכותים כפרו בתחית־המתים (מס' כותים ספ"ב: מאימתי מקבלים אותם, משכפרו בהר גריזים והודו בתה"מ), ועיקר יסודה של כפירת הצדוקים היה ג"כ תחית־המתים (שם, אדר"נ, סוכה מ"ח); הכותים לא הודו בעירוב (עירובין ל"א), והצדוקים ג"כ לא הודו בעירוב (שם ס"א); כמו כן היו הכותים דנין כהצדוקים לענין ירושת הבת עם בת הבן (פין דה"י, ח"א 182), וכן תרגמו ממחרת השבת כמו הצדוקים (שם 148, קירכהיים). ובכלל כל אותם הענינים הידועים בתלמוד ע"ד כפירת הצדוקים ידועים הם גם בדבר הכחשת הכותים, אב שדרוש להעיר בזה, כי בתלמוד הרבה פעמים מתחלפים שמות הצדוקים

והכותים, עד שקשה לנו לעמוד עליהם, אבל מהמקורים הידועים לנו ע"ד הכותים שהבאנו, יש לנו להוכיח גם על אלו שאינם גלויים ויהועים לנו, שהם בעיקר שרשם אחד עם שטת הצדוקים20).

ובכן, כשנכלול את כל המאורעות, שארעו להאומה בתקופה זו, נראה, כי הם בקשו להביא כליה ליהדות המקובלת והמקורית. תורת הסופרים, שמעליה שניה ואילך ירשה היא את היהדות והקיפה את כל עולמה — נתדלדלה עכשיו והתמוטטה לנפול. מצד אחד חתרה תורת הצדוקים חתירה תחת היהדות המסורה, ומצד השני — המתבוללים והמתיונים, שהושפעו מתרגום התורה ביונית ובקשו להסיר מעליהם עול התורה והמצות וללכת בדרכי הגוים וחקותיהם, עד שנמצאת היהדות המסורה, שהיא החיים הרוחניים והמקוריים של האומה — עומדת בסכנה. ונוסף על המלחמה הפנימית של האומה והתסיסה הרוחנית שבה — עוד נגזרו עליה גזרות רעות וצרות מבחוץ ויבלעוה לגיונות של מלכות יון הרשעה, שבקשה להפוך את עולם היהדות לתהו ובהו, להשכיח את עם ישראל את תורתו ולהעבירם על חקי דתם ותתן יד לפושעי ישראל לרמוס ברגל גאוה את כל הקדוש לאומה. חוצות יהודה מלאו עושק, שוד ורצח, ונהרגו בזהון חסידי עליון, הטובים והמובחרים שבאומה. כנסת הגדולה, עמוד הימיני של היהדות, פסקה, תופשי התורה הלכו ונתדלדלו, התורה נשתכחה ואנית היהדות חשבה באותה שעה להשבר.

ז.

אחרי שנפסקה כנה"ג נמסרה שלשלת הקבלה לה„זוגות". השם „זוגות" ניתן להם, בשביל שבראש הכנסיה עמדו „הזוג": נשיא ואב"ד, לא כמו שהיה בב"ד של כנה"ג, שהכהן הגדול לבדו עמד בראש. כפי הנראה, היה הנשיא המנהיג המדיני, והאב"ד ראש הכנסיה הדתית. שם כנה"ג נשתנה לשם: „סנהדרין", ולא שמה בלבד נשתנה, אלא שגם עצם צורתה נשתנה מקודש לחול. במקום הכהנים ואנשי־המעמד, שישבו לפנים בכנה"ג, נכנסו עכשיו לסנהדרין אנשים מן העם, עד שאפילו הנשיא היה אחד מן העם ושמו שם יוני: אנטיגנוס. אין אנו יכולים לדעת סבת הדבר, בשביל מה יצאה הממשלה הרוחנית מרשות הכהנים והמקדש ונכנסה לרשות העם. אפשר, שבשביל שזרם חיים חדש בא עכשיו מן החוץ, חיים של חולין, בשביל כך נשתנה יסוד של כנה"ג, שהיתה רוח קדושה חופפת עליו — ליסוד של אסף־עם, שהוא

יותר עממי וחלוני; ואפשר ג"כ, שבשביל שהכהנים הקדיחו את תבשילם ותמטו את המתיונים, בשביל כך אבדה אמונת העם בהם, ובשעת הכושר, בשעת תרום של פסוק כנה"ג, הוצאה הממשלה הרוחנית מיד הכהנים והמקדש ונמסרה להעם, ולפיכך, כשנתחדש אח"כ מוסד־ראשי רוחני — נתחדש בכונה בשם אחר, כדי שיוכלו לבא לכאן פנים חדשות, כלומר: אנשים מן העם, לא מן הכהנים; וגם בראשו העמידו אחד מן העם, שאלמלי נשאר על יסוד אספת הזקנים הללו שמו הראשון „כנה"ג" — היה משפט הקדימה לתבורה זו, שישבה בו מקודם, היינו: הכהנים ואנשי־המעמד.

כשבטלה כנה"ג בטלה עמה גם יסוד המעמדות, או שנפל ערכו, כפי שטבע הדבר מחייב, לפי שהוא היה אחד מן העמודים החזקים שלה, כמו שבארתי לעיל. ועי"ז אפשר לנו להפיץ מעט אור על המחלוקת בדבר הסמיכה: הללו אומרים לסמוך, והללו אומרים שלא לסמוך, הנודעת בשם המחלוקת של הזוגות, בשביל שנמשכה כל תקופת הזוגות. עד כמה שמתלבטים בזה סופרי דה"י ומשתדלים למצוא טעם למחלוקת זו, כ"א עפ"י דרכו, היא נשארת חדה סתומה ואין אנו יכולים לעמוד על אופיה: בשביל מה נחלקו גדולי־עולם? לפי דעתנו היה לענין הסמיכה יחס אל השנוי הזה, שנשתנה מוסד של כנה"ג למוסד של הסנהדרין. כפי הידוע, עיקר היסוד של אנשי־המעמד היה ענין הסמיכה של קרבנות־התמיד, בשביל שקרבן התמיד היה בא בעד העם, ובשביל שאי־אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, לפיכך תקנו מעמדות, שיהיו אנשי־המעמד עומדים על הקרבן כשלוחי־העם לסמוך ידיהם על הקרבנות בשם העם. ולפי"ז אם נאמר, שהסמיכה בעצמה אינה מעכבת כ"כ ואפשר במקרים אחרים, משום שבות ביו"ט, לדחותה ולהקריב בלא סמיכה, א"כ נופל כל היסוד של אנשי־המעמד, כי למה הם באים עכשיו, אם אפשר להקריב את קרבנו של העם בלי שליח־צבור? ובכן היתה מחלוקת הסמיכה מחלוקת ע"ד החזרת המעמדות אחרי שכבר בטלו: הללו שאמרו, שהסמיכה מעכבת — בקשו להחזיר את העטרה של המעמדות ליושנה, והללו שאמרו, שאינה מעכבת — בקשו לבטלה לעולם. דבר שאין צריך לאמר הוא, שבהמוסד החדש, בסנהדרין, ישבו גם אנשים, שלבם היה נוטה עדיין אחר המוסד הישן, כנה"ג, שעמד על תלו מאות שנים באומה, ובקשו להקימו מחדש ולהשיב לו את כבודו הראשון. ונגד זה נמצאו אחרים, שבקשו לבלי תת תקומה ושארית להמוסד הישן והתנגדו להתחדשותו, כדי שלא ידחוק את רגלי הסנהדרין. ובשביל כך נולדה מחלוקת הסמיכה.

ולכשנסתכל גם לתוך זה: מי המה שעמדו בראש המחלוקת, נמצא סמוכים לדברינו, כי הנשיאים היו מתנגדי הסמיכה, והאב"ד — מחזיק הסמיכה, זולת בזוגות האחרונים: שמעיה ואבטליון, הלל ושמאי, נהפכה השטה: הנשיאים אמרו לסמוך, והאב"ד אמרו שלא לסמוך. ואם נחליט, כי מחלוקת הסמיכה היתה מחלוקת מדינית ע"ד התחדשות אכנה"ג, תהיה מובנת לנו סבת הדבר: הנשיאים, שהיו המנהיגים המדיניים ועמדו בראש הסנהדרין כמוסד-מדיני, התנגדו לתקומת המוסד הישן, כדי שלא יחליש את כח ממשלתם; והאב"ד, שעמדו בשם הכנסיה הדתית, בקשו לחדש את יסוד המעמד, בשביל שהוא היה יסוד הדת וההוראה במשך דורות הרבה. אולם בזמן הזוג האחרון, כשנפל ערכה המדיני של הסנהדרין, והנשיא הלל בקש לצמצם את כל כחה של האומה בחזוק הדת, וחברו, להפך, בחזוק המדינה — כפי שנראה על סבה זו, כשנגיע למקומה — אצלם נהפכה השטה: הנשיא אמר לסמוך, והאב"ד שלא לסמוך. דברי אלה נאמרו אמנם אך בדרך השערה, ולא הבאתי זה אלא בדרך אגב21). ועכשיו אבוא לדון על תקופה זו, עד כמה החזיקה את שלשלת הקבלה והתושבע"פ ועד כמה רישומה נכר בסדר התפתחות התלמוד.

הזוגות היו בזמן מהפכות מדיניות ושעתם היתה שעת שכחת התורה. הם לא הכניסו חדשה לאוצר-התורה, אך החזיקו את שלשלת המסורה למסור אותה לתקופה הבאה אחריה. ראשוני הזוגות: יוסי בן-יועזר ויוסי-בן-יוחנן — היו בפולמוס של אנטיוכוס. בשעה שרבו הגזרות ונתגברו הצרות, יהודה נהפכה לשדה-מלחמה ויוקים הכהן הגדול, אשר גדלהו המלך הרשע אנטיוכוס, הגדיל רעתו מכל הרשעים המתיונים מרשיעי-ברית שהיו לפניו והרבה להשחית כל חלקה טובה באומה, על המקדש העמד שקוץ משומם, בירושלים נתרבו חמס ושוד, פריצות והוללות וחקוי חיי היונים, — באותה שעה הקימו החסידים הללו בית-מדרשם לתורה ולתעודה. בשעת-חירום זו בית-מדרשם לא יכול להיות בית-תלמוד מקורי ולא היה בכחם לחדש הלכות, אלא שמרו את ההלכות המקובלות, שלא תשתכחנה. ומאלה ההלכות שנשארו מהם אפשר להחליט, שהדבר כן הוא, כי אין להלכות הללו טיב מקוריות ולא על ידם נתחדשו, אלא שמסרו את הקבלה שהיתה בידם והם העידו עליה. ההלכות שנאמרו מהם הן בעניני טומאה וטהרה ויש להן יחס יותר קרוב אל המלחמות שבזמנם, כדי להקל הטומאה על אנשי-המלחמה, שלא ימנעו מיראת הטומאה לצאת למלחמה (וייס). סגנון הלכותיהם הוא

בקצור ובדרך פסק, כסגנון הסופרים, אלא שנאמרו בלשון אמית, כדי שיבינו אותן כל העם.

החסידים הללו גם הם בעצמם נהרגו באשמת זדון-לבו של הכהן הרשע וע"י מיתתם נתמלאה סאתם של המתיוונים ומרשיעי ברית. מתתיהו ובניו קנאו קנאת ה' והאומה ובמסירות נפש שאין הגמתה בדה"י התקוממו נגד האויב הפנימי והחצוני ויגברו עליהם וינצחום. ומעתה נעשית יהודה לממלכה עומדת ברשות עצמה תחת ממשלת הכהנים בני מתתיהו ומתחילים בה חיים חדשים, חיים של חפש ותחית מדינית. אולם אע"פ שנשתחררה יהודה תחת מדינית, לא נשתחררה בכל זאת חרות רוחנית; הכתות השונות, שהיו נעלמות ונסתרות מיראת המלכות והיו נחבאות במערות ובכיפים, כטיבן של חברות לאומיות בשעת חרום, — יצאו עתה ממחבואן, כשנשבר עול מלכות יון הרשעה, ויתעודדו לתחיה; אלא שתחת כתות לאומיות מדיניות, שהיו בתחלה — נהפכו עתה לכתות דתיות, שיש להן דרך מיוחדת ושטה קבועה, שנבראו להן בע"כ בשעה זו, שהיו נרדפים ונסתרים מפני האויב, כפי שטבען של כתות נסתרות מחייב לברא להן מושגים יחודיים והשקפות על הדת ועל החיים, וכל אחת מן הכתות הללו בקשה להשתרר על האחרות ולהיות השלטת במדינה.

מן הכתות הנודעות לשם, שצמחו בימים ההם, הן: הפרושים והצדוקים, החסידים והאיסיים. אין ספק שנשארה עוד מפלגה גדולה ממרשיעי הברית המתבוללים, אלא שפעולתם אינה בולטת בשעה זו מיראת הקנאים, שהממשלה היתה עכשיו בידם. החסידים והאיסיים היו כתות קצוניות, החסידים היו בעלי-מעשה, והאיסיים בעלי כונה וטהרת הלב, ושתיהן היו קצוניות בדרכיהן: החסידים — בדקדוקי מצוות, והאיסיים — בכוונותיהם והתעסקם בתפלות וטבילות והתבודדם ביערים. אותם נוכל באמת לכנות אך בשם „כת", לא בשם „מפלגה", כי דעותיהם הקיפו חלק קטן מהאומה, ובתלמוד נשארו אך שרטוטים אחדים מדעותיהם. אולם היותר גדולות ונכבדות בכמותן ובאיכותן היו מפלגות הצדוקים והפרושים. ביחס להכתות הראשונות היו שתי המפלגות הללו בינוניות ולא התרחקו הרבה מן החיים. הצדוקיות קבלה מעתה תמונה חדשה, תמונה למודית ונעשית יותר לאמית; גם הצדוקים דאגו לקיום הלאום והמדינה כמו הפרושים, ואפשר שהיו מדיניים עוד יותר מהם ורצו לקבל את ההנהגה המדינית בידם, אלא שעמדו על דעתם ושטתם בלמוד התורה: לקבל דברים ככתבם ולכפור בהקבלה ובלמוד הסופרים. אולם אי אפשר שלא היו גם להם קצת קבלות ופירושים בתורה, כי

מצינו שהיו דנים בק"ו, גם נראה, שהיו מודים בתפלין (שבת ק"ח, סנהדרין פ"ח), ונמצא בידם ספר מיוחד לדיני עונשין הנקרא „ספר גזרתא", שנאבד ולא ידענו טיבו. שטתם נתפתחה ונשתכללה עכשיו והקיפה חלק גדול מהאומה, עד שרבים מהם באו לשבת גם בסוד הסנהדרין. הסנהדרין נהפכה לריב מפלגות: הצדוקים והפרושים היו להם חקים שונים, שדנו על פיהם בסנהדרין.

ביחוד היו מחולקים בסנהדרין בעניני עונשין ודיני נפשות, אשר כפי שאפשר לראות מרושמי חקים אחדים שנשארו בידינו מהזמן ההוא— היו הפרושים נוטים לזכות בדיני נפשות והיו מקילים בעונשים בכלל, בהיות לנגד עיניהם הכלל המקובל של אבנה"ג: הוו מתונים בדין; והצדוקים החמירו וגם היה להם ספר עונשין, כפי שהזכרתי, שעל פיו שפטו ודנו למיתה ולעונשין אחרים. הרוב היה שקול בסנהדרין: לפעמים הכריע הרוב לצד הפרושים; ופעמים — לצד הצדוקים. מלכי בית חשמונאים היו נוטים מתחלה להפרושים; אולם ע"י מאורע אחד נהפך לב יוחנן כהן גדול, אחד מחסידי מלכי בית חשמונאים, שתקן כמה תקנות דתיות ברוח הפרושים וחזק הדת — לשנוא ולרדוף את הפרושים ולהרים את ראש הצדוקים. ראשי הפרושים נהרגו ונשמדו, או ברחו מארצם, והצדוקים באו במושב הסנהדרין במקומם, עד שכל הסנהדרין נהפכה בימיו לסנהדרין של צדוקים. אפשר, שאותו המאורע, שעל ידו נהפך לב המלך לנטות אחרי הצדוקים, היה אך תואנה, ובאמת היתה לזה סבה אחרת, בשביל שהסנהדרין של הפרושים התנשאו על המלוכה ולא רצו להיות נכנעים תחת הממשלה וגם את המלך היו דנים כאיש פרטי והממשלה לא התערבה כלל במעשיהם, ובשביל כך ראה המלך להסר את הסנהדרין הישנה, שהיתה ידה תקיפה מעולם, וליסד במקומה סנהדרין ממפלגת הצדוקים, שאינם קשורים בכלל אל החקים המקובלים, ולהם אפשר יהיה לתקן חוקים חדשים ולשנותם לפי רוח הממשלה, וגם צריכים יהיו להכיר טובה להממשלה, שהושיבה אותם בסנהדרין, והיא תוכל להשתמש בם לצרכה. ובאמת ראינו אח"כ, שגם המלך והמלכה ישבו בסוד הסנהדרין של הצדוקים והנהיגו את הסנהדרין לפי רצונם; ואפשר שהיה המלך בעצמו ראש הסנהדרין (גרעטץ), חזיון שלא היה נראה מקודם, כשהיתה הסנהדרין של פרושים.

הנה כן ע"י דימוס של מלכות נפלה בפעם אחת תורת הפרושים והסופרים בישראל, ומה שלא עשה לישראל צר ואויב מבחוץ עשה מושלו בקרבו, שהוטל עונש מצד המלכות על כל מי שימשך אחרי הפרושים ותורתם, וגזר שכל בתי המשפט והסנהדרין יתנהגו עפ"י תקי

תורת הצדוקים; ואלמלי היה המצב הזה נמשך הרבה, היתה יכולה כל עבודת הסופרים ופעולתם, שעמלו ויצרו בבנין היהדות המקובלה משך מאות שנים, לעלות בתהו ולהבטל, אלמלא עמד לה לתורת הפרושים מושיע ורב מקרב אחיהם ואיש קנא ונוקם לתורת הקבלה, שהחזיר את העטרה ליושנה.

המושיע הזה היה שמעון בן שטח, מן הזוגות. הוא היה בעל רוח כביר ותקיף מאד בדעתו, והוא היה היחידי בין חכמי הפרושים, אשר לא הניח את מקומו בהסנהדרין אפילו כשנתהפכה להיות כלה של צדוקים, אע"פ שבעל כרחו היה צריך לבטל את דעתו מפני דעת חבריו שהיא היתה דעת הרוב בהסנהדרין; אך הוא בקש לעמוד על סוף דעתם כדי שיוכל להתוכח עמהם ולהקיפם בשאלות ולהוכיח להם את טעותה של שטתם. ובהיותו קרוב למלכות, ולפי דעת קצת — אחי המלכה (ברכות מ"ח), לא היתה יראת הממשלה עליו כ"כ ובמושב המלך בעצמו הקיפם בשאלות והוכיח להם, שאי-אפשר לה להתורה להתקיים כתורת חיים בלתי הקבלה והבנת הסופרים, עד שחכמתו עמדה לו ונשמטו אחד אחד מהסנהדרין והוא מלא מקומם בחבריו הפרושים. אח"כ החזיר את חברו יהודה בן-טבאי, שברח לאלכסנדריא של מצרים מאימת המלכות, וחדש את הסנהדרין להתנהג ע"פ קבלת הזקנים והפרושים, כי בתוך כך נשתנה גם יחס הממשלה אל הפרושים וכבוד הפרושים בסנהדרין חזר למקומו, אף שהנצחון היה עדיין רחוק מהם, כי הצדוקים היו תקיפים אצל המלכות וגם תורתם נשתרשה בלב רבים מהעם, ביחוד בלב האצילים והעשירים. אבל שמעון בן שטח וחבריו התחזקו בקנאה גדולה לבער אחרי דעות הצדוקים ולעקור אותן משרשן. אמנם, הם לא העמידו שטה קבועה לכך ולא הראו דרך איך לעקור את תורת הצדוקים, אלא כדי לנצחם תקנו תקנות וקבעו הלכות המתנגדות להלכותיהם, אף שאינן מן הדין, אלא משום הוראת שעה, כדי להוציא מלבן של צדוקים. וכל כך גדלה אצלם בשעה זו מדת הנצוח והדרך שבחרו להם להתנגד לכל דבריהם של הצדוקים, עד שלפעמים באו לכלל טעות בשביל קנאתם היתרה זו, והיה מעשה, שיהודה בן-טבאי, כשעמד בראש הסנהדרין לאב"ד, — הרג עד זומם „כדי להוציא מלבן של צדוקים", אעפ"י שגם לפי הוראת הפרושים לא היה חייב מיתה, עד שחברו שב"ש אמר לו: יבא עלי אם לא שפכת דם נקי, והוא הודה לחברו ועשה תשובה. הסנהדרין החדשה העבירה מן העולם את „ספר גזרתא" של הצדוקים, וחבל שנאבד ספר זה, שאלמלי נשאר קיים היה אפשר לנו ללמוד ממנו הרבה על השתלשלות הסבות של כמה

חקים ודינים שקבעו הפרושים, שנולדו בסבת התנגדות להצדוקים.

אחת מהתקנות הנכבדות, שיצאה מב"ד של שב"ש, היא: השתעבדות נכסי הבעל לתמיכת אשתו, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (כתובות פפ"ח). התקנה הזאת היתה דבר בעתו והוא: כדי לעצור בעד רוח ההפקר של המתיונים, שע"י התקותם לחיי הפריצות וההוללות של היונים נפל ע"ז ערך קדושת הנשואין ונתרבו גירושין, שהוא זמה בדרך היתר, שנהגו בו היונים הרבה, כידוע; מפני כך בקשו לעצור — ע"י השתעבדות הנכסים לכתובת האשה — בעד פריצות הגירושין, שלא תהא האשה קלה בעיני הבעל להוציאה. כן תקן עוד תקון גדול והוא: שיהיה חוב על כל אדם מישראל לשלוח את התנוקות לבית הספר (ירושלמי כתובות שם). התקנה הזאת היתה גם היא מצוה שהזמן גרמא, כי במשך הימים, אשר היתה יד הצדוקים על העליונה, נשמו בלי ספק גם בתי־הספר, כי אחר שנגזרה גזרה בימי יוחנן כה"ג: להעביר דעות הפרושים — התפשט גם בבתי־הספר רוח הצדוקים, והטובים שבעם, בפרט ההמון, אשר נמשך תמיד אחרי הפרושים ודעותיהם, נמנעו משלוח בניהם לבה"ס, והתרשלות הזאת היתה קיימת עד ימי שמעון, וע"כ היה הכרח גדול לעשות התקנה הזאת (וויס).

שמעון ב"ש וחבריו גזרו עוד טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית (שבת י"ד). הגזרה הזאת גזר עוד הזוג הראשון, אלא שנשתקעה ברבות הימים ע"י מקרי הזמן, ושב"ש וחבריו חזרו ויסדוה. כונתה של טומאה על ארץ העמים היתה, לדעתנו, כדי למעט את יציאת היהודים בטעם עשירי היונים, שבקשו לחקות את מנהגי חייהם של ובשעת חירום ופולמוס של אנטיוכוס לא היה חוב הצבור יכול לעמוד בגזרה זו, שגזרו הראשונים, כי רבים ברחו על נפשם מאימת המלחמות ומחרב אויב; אולם עתה, כשהניח ה' ליהודה, בקשו ראשי האומה לחזק את הגזרה הזאת כדי שישובו בנים לגבולם. וטעם הגזרה שגזרו על כלי־זכוכית הוא, אפשר, בשביל שהיתה מדה זו נהוגה אצל עשירי היהודים בטעם עשירי היונים, שבקשו לחקות את מנהגי חייהם של היונים, ומפני כך ראשי האומה, בבקשם לעקור משורש את כל מנהג הבא מן החוץ, גזרו טומאה על אלה, כדי שיחדלו היהודים מהשתמש בהם. ואפשר, שעיקר הגזרה הזאת היתה מכוונת נגד הצדוקים, בשביל שהיו עשירים והיו משתמשים בכלי זהב וגם בכלי זכוכית שהם יקרים, כמו שמסופר עליהם (אדר"נ); והפרושים, שהתנגדו בכלל לחיי עונג ובזבוז נכסים, וביותר למנהגי הצדוקים, גזרו מפני כך טומאה על זה, כדי שלא יתנהג העם במדת הצדוקים. — עוד גזרה גזרו על טומאת

כלי מתכת (שבת שם), שגם בעיקרה מונח יסוד התנגדות לדעת הצדוקים (לדעת ווייס).

המאורעות הגדולים, אשר ארעו להאומה בזמנו של שב״ש, הביאו בדברת רוח חדש בדרכי הלמוד של הפרושים. מעתה היו מוכרחים להרחיב דרכי מדרש התורה, כדי לתת לדעות הפרושים יסוד ושורש בתורת משה, ועוד יותר מזה הוכרחו לסתור דעת הצדוקים, אשר זה כמה שנים נשתרשו באומה, ולהביא נגדן ראיות מן התורה הכתובה. נחוץ היה לברא שטה שלמה בדרך-הלמוד, כדי להראות על פיה את טעות דרך הלמוד של הצדוקים. השטה שאחזו בה שב״ש וחבריו לתקן תקנות נגדם היא אך אמצעי לשעה, אבל אין בכחה לעקור משרש את יסוד הצדוקים. כדי לבטל את יסודם מעיקרו הדרוש היה להשתמש בכלי נשקם בעצמם, היינו: להראות להם את טעותם מן המקור גופא, מתורת משה. בשביל זה התחילו להשתמש במדות ודרכי המדרש שהתורה נדרשת בהן, כי ע״פ המדות הללו אפשר להרחיב מדרש התורה לפי הבנות הפרושים וקבלותיהם, וכבר בדור הראשון שאחרי מות שב״ש ויהודה ב״ט קמו תלמידיהם שמעיה ואבטליון ועסקו הרבה במדרש התורה ע״פ המדות, עד שקנו להם שם „דרשנים גדולים״.

מהזמן הזה מתחלת התקופה השלישית בשלשלת תושבע״פ, המצטיינת מהקודמות לה בזה, שחזרו החכמים להכניס את הקבלה בתורה שבכתב ולהעמידה על המקרא וגם להוציא ממדרש הכתובים הלכות חדשות. ובכלל מתקופה זו מתחילים חיים חדשים בתושבע״פ והיא נעשית „פרה ורבה כנטיעה״. אולם כדי לגשת אל תחלת התקופה השלישית ולעמוד על יסודה, עלינו לעבור בסקירה קלה על השתלשלות הסבות של סדר הדורות בתקופה זו שאנו עומדים בה.

מלכי בית-חשמונאים ע״י מלחמת אחים הלכו הלך ודל. כבודם הראשון נפל באומה, ביחוד משעה שהסיבו פניהם אל הצדוקים ונטו מן הפרושים, שאחריהם נגרר רוב העם. גם לבסוף, כידוע, ע״י ריב האחים הורקנוס ואריסטובלוס בא פומפיוס בשערי ירושלים ויהודה אבדה את חרותה המדינית ונפלה תחת עול רומא. התמורה הזאת גרמה התקוממות גדולה ותסיסה רבה בעם, כי לא עם כיהודה, אשר הדת חומה בצורה סביביו, יביא צוארו בנקל בעול עם מנצח המכריע עמים תחתיו ובולע אותם אל קרבו. עוד יותר מרה עליהם נפש העם וטובי חכמיו כשהורדוס האדומי, העבד הנרצע לרומא, סבב אליו בזרוע את המלוכה ואבד את כל זרע המלוכה של החשמונאים וגם הוציא להורג את טובי האומה, ראשי הסנהדרין, וימיתם באכזריות חמה, עד כי הפיל

את פחדו על העם כמושל עריץ ושואף לדם. והנה אעפ"י שהורדוס לא נגע לרעה בדת ובמעשה המצות, נחלת ישראל משנות דור ודור, וגם ברצותו לקנות לב העם פאר את בית-המקדש ויבנהו מחדש ברוב תפארת ובהדרת כבוד, עד שהרהיב את עין הרואה, ואמרו עליו: כל מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין נאה מימיו (ב"ב ד'), וגם הרבה בכלל לפאר את ערי יהודה בארמנות מלכים ובבניני תפארה עד להפליא, ויהודה העניה והשפלה נהפכה למדינה יפה ונהדרה בטעם ערי רומא, — אבל כל אלה לא הועילו להורדוס לקנות לו אהבת העם, ולהפך, מעשיו הגדולים הללו עוד העירו עליו חמת טובי העם וחכמיו, כי ראו בכל החדשות הללו אותות הכנעה לפני העם המנצח והתבטלות הרוח העברי, שהוא רוח חן של היופי הפנימי, יופי הלב וטהרת המדות — לפני רוח יון ורומא, המתהדר ביופי חצוני ותוכו נחר. כי בעקבות הבנינים המפוארים וההדור החצוני בטעם רומא באו מיד השחתת המדות, שעשועי רומא וחנוך הבנים ברוח עליזי רומא. ומפני כך התקוממו טובי העם נגד המלך העריץ הזה בכלל ונגד החדשות שהכניס, כי הציצו בו את השליח של עם רומא, שנשלח מהם בשביל להמית על ידו את רוח עם יהודה ולנטוע בקרבו רוח רומא, כדי להשביתו מגוי. אמנם רבים מהמון העם ומאציליו, אשר החדשות האלה שהכניס הורדוס ביהודה דרהיבו לבם, נמשכו אחריו, וגם היו לו חונפים, שקראו אותו בשם „הגדול", כי היתה עדיין כתה שלמה ביהודה מהמתיונים הישנים וגם נולדו ונספו עליהם חדשים, אשר הטעם הרומי, היופי וההדור החצוני, לקח לבם. אבל טובי העם, וביחוד חכמיו, הטיבו לראות בזה את ההתירה, שהוא חותר תחת חומת יהודה. ואחרי מות הורדוס, כשבאו בניו להגיש משפטם לפני הקיסר אגוסטוס בדבר כסא המלוכה, שלחו היהודים מלאכים אל הקיסר לבקש ממנו, שמוטב להם שיספחו את ארץ יהודה אל סוריא להיות כאחת המדינות בממשלת רומא, ובתנאי שבהנהגתה הפנימית יהיה להם מקום לעצמם, שיוכלו לעבוד את ה' באין מפריע, מאשר תהיה נשיאות בפני עצמה ועבד-מלך מבני הורדוס ימלוך בה (גרֶעטץ). אך הבקשה הזאת לא נתקיימה, והממלכה נכונה מטעם הקיסר ביד אחד מבני הורדוס, אשר הלך בעקבות אביו לרמוס ברגל גאוה את כל היקר והקדוש לאומה ולהוסיף להנהיג את מנהגי רומא בישראל.

במצב נורא כזה עמדה האומה בשעה זו. היא חזרה להיות במעמד זה, ועוד גרוע מזה, שהיתה בו בשעת פולמוס של אנטיוכוס: פרעות מבחוץ, רקב מבפנים, שפלת האומה והתבטלות הרוח העברי לפני רוח עם מנצח ומושל עריץ. ההתבוללות והטמיעה שופכות ממשלתן

על דעם; שכחת התורה וכפירה בקבלת אבות מתפשטת — והיהדות מתנונת והולכת. לגדולי האומה היו עכשיו שני דרכים לבחור להצלת האומה: הרוחניות והמדיניות. השאלה היתה: במה לצמצם את כחה של האומה עכשיו: אם ללחום בעד תחיתה המדינית, להרים את נס המרד ברומא וממילא יעברו ויבטלו כל אלה הנוטים אחרי רוח המושל, רוח ההתחקות לחיי רומא, או להתיאש מתחית מדינית לגמרי, לעזוב את הענינים המדיניים לנפשם ולצמצם את כל הכחות בהרמת רוח התורה והדת באומה, ללחום נגד הצדוקים ונגד כל מהרסי הדת ולהחזיר את עטרת התורה המסורה ליושנה. החכמים לא באו לכלל דעה אחת בזה ושתי השטות הללו ביחד מצאו להן מקום בלב גדולי העם. הסנהדרין נפלגה לשתי מפלגות: האחת רוחנית, והשניה מדינית, ובראש שתי השטות הללו עמדו שני בתים בישראל, הם הם הבתים שנתחברו אח"כ ליסוד אחד, שממנו הושתת בנין בית התלמוד.

ד.

שני הבתים הללו, שהזכרתי בפרק הקודם, שעמדו לישראל באותה שעה להצילו מכליון רוחני — הם הידועים בשם: „בית שמאי ובית הלל", על שם מיסדיהם הלל הנשיא ושמאי ה„אב בית-דין". הבתים הללו עמדו בראש שתי השטות שהזכרנו, הרוחנית והמדינית. הלל וביתו עמדו לימין הרוחנית ושמאי וביתו — לימין המדיניות. ובזה אני צריכים לראות מרכז-הסבה של כל מחלוקותיהם ועיקר הפירוד שביניהם. את הנחתנו זו נשתדל להראות תחלה במאורעות זמנם ואח"כ בהשקפותיהם הפרטיות וההלכותיות של ראשי הבתים הללו.

הלל היה תלמידם של שמעיה ואבטליון ונמנה לנשיא תחת בני בתירא שהעמיד הורדוס, אשר, כנראה, ידיעתם בתורה היתה מעטה, עד שבעצמם התפטרו ממשמרתם, כשעלה הלל מבבל והראה, על פי כחו הגדול בתורה, שהוא ראוי לאותה איצטלא של הנשיאות. חברו של הלל בסנהדרין (אשר בראשו עמד תמיד „זוג") היה מתחלה מנחם. זה האיש מנחם לא נודע לנו מה טיבו. לפי דעת אחדים (גרעטץ) היה איסי, אולם מתלמודנו (חגיגה ט"ז) נראה, שיצא לעבודת המלך, כלומר, שהיה קרוב למלכות הורדוס ונטה אחריו. הלל, אם שאין לנו ראיות על כך, שהיה קרוב למלכות הורדוס — ובלבו בודאי לא היה יכול להיות קרוב למלך זה ולפעולותיו בעם — אבל אין אנו מוצאים שהיה ממתנגדי המלכות בפועל, וכפי הנראה, לא בקש כל עיקר להתערב

בעניני המדיניים, ומפני זה לא היתה מחלוקת בינו ובין מנחם חברו. אולם כשיצא מנחם ונכנס תחתיו שמאי הקנאי, אז התחילה המחלוקת על יסוד שטות הרוחנית והמדינית: שמאי ובית מדרשו אחזו בשטת המדיניות, הוא ראה את תקומת האומה אך בשברה עול מלכות זרים ותמדר את עצמה מן הרות הרעה שהשפיעה עליה מלכות הורדוס, ואז תוכל לשוב לחייה המקוריים. בשביל כך ראה הוא לשרש אחרי כל מנהג זר הבא מן החוץ והשתדל לנתק את הקשר עם בני הנכר ולרחק עד הרמה את אלה שיש להם מגע ומשא עם הרומאים, שמבקשים להתקרב להם ולחקות חייהם. ותחת דגלו של שמאי התאספו על כן תלמידים קנאים, שבקשו להרים דגל המרד כדי לשבור עול מלכות רומא (גרעטץ). זו היתה עיקר השאיפה של בית שמאי: להשיג את התירות המדינית של האומה, ושאיפתם זו בקשו להבליט ע"י דרכי חייהם וע"י שטתם בלימוד התורה וההלכות. הלל ובית מדרשו, להפך, אחזו בשטת הרוחניות. הלל התיאש בלבו מתקומתה המדינית של האומה, כי הרגיש את רפיון כחה במלחמתה עם שתקיף ממנה — עם הרומאים ושבט אפם, המושל העריץ הורדוס, שהוא מטה זעם בידם להציק את תירות העם. בשביל כך שם הלל לבו לא אל המצב המדיני, כי אם אל חנוך העם בדעת התורה, לחזק בקרבו את הסגולות הלאומיות שלו ולהשיבו לחייו המקוריים, לחיים עפ"י המסורה וקבלת הזקנים, שצורתם נעשתה מטושטשת באשמת הצדוקים ובסבת השפעות חיצוניות. ובשביל כך הפך הוא את פניו כלפי הצדוקים, לפי שראה בהם את המהרסים העיקריים של היהדות המקורית, ויצא להתקומם נגדם ולעקור משורש את שטתם. במלחמתו זו לא הסתפק הלל בהאמצעים הזמניים שהשתמשו בהם ההולכים לפניו, לתקן תקנות נגד הצדוקים ולהתרחק מהם, אלא חתר התירה, תחת עיקר יסוד בנינם, בהראותו את מקור התושבע"פ בתורה עצמה, ע"י מדרש התורה והמדות שהיא נדרשת בהן, שהן כללי הגיון ידועים. כפי הנראה, ידועים היו כללי ההגיון הללו, כלם או רובם, עוד קודם שבא הלל, כי הרבה מהם מקורם בתורה, והגאונים מיחסים אותם להלכה למשה מסיני. אלא שהלל היה הראשון שאסף אותם במספר וקרא להם שמות טכניים. וידוע, כי „מלאכת ההגיון" אין המכוון בה כשרון האדם לחשוב מחשבותיו בהסכם לכללים ידועים, אם כי עושה כן מבלי דעת וחשבון, אלא הכונה היא — ידיעת האדם באופני קשר המחשבות למחלקותיהן, על פי גדרים מוגבלים בדעת ברורה. גם קודם שבא אריסטו היו בני אדם חושבים מחשבותיהם ע"פ כללים הגיוניים, אלא שלא ידעו לברר להם את הכללים האלה.

ולקראם בשם, עד שבא אריסטו ועשה זאת, ונקראה חכמת ההגיון על שמו. כיוצא בזה, בנוגע להמדות הללו, אף שהיו משתמשים בהן גם קודם הלל, לפי שהן תוצאות ההגיון, בכ"ז נוכל ליחס עיקר המצאתם להלל, כדעת החכמים, בשביל שהוא היה הראשון שקבצם יחד ופרט אותם בשמות טכניים ועשאם יסודות קבועים.

אולם עיקר חשיבותן של המדות הללו לא בשביל עצמן היא, אלא בשביל שהוכנסו לבית המדרש להשתמש בהן להרחבת התורה, להמציא על פיהן הלכות חדשות ולהזכיר את הנשכחות. הכלל הזה, שמה שיוצא מתוך ההגיון ומה שמחייב השכל האנושי צריכה להסכים לו גם התורה וההלכה, — הכלל הזה נתפרסם ונתרחב בהורות חכמי התלמוד המאוחרים, שהיו אומרים: „למה לי קרא? סברא היא!" ועל פי זה אפשר לנו בשכלנו ללמוד מן המפורש על הסתום, לדון ולהמציא הלכות וסברות שלא באו בתורה וקבלה ולתת להם חיזוק כדברי תורה. אבל אבן הפנה להדעה הזאת יָרה הנשיא הלל, ועד שבא הוא ויסדה היתה מזורה כל כך, עד שבשעה שהוה דן לפני בני בתירא, שנשתכחה מהם הלכה בכמה מדות התורה, כדי למצוא על פיהן את ההלכה שנשתכחה, השיבו הם: כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי (ירושלמי, פסחים), ולא נחה דעתם עד שאמר: יבוא עלי אם לא שמעתי כך מפי שמעיה ואבטליון. לפי שעד אז היו מקורי ההלכה רק קבלת איש מפי איש או תקנות חכמים, אבל האפשרות להוציא הלכה עפ"י השכל והסברה לא היתה ידועה עדיין. אולם הלל, אף שהיתה ההלכה ההיא, שנשתכחה מבני בתירא, מקובלת בידו, לא גלה לפניהם את קבלתו, אלא היה דן לפניהם תחלה כל היום במדות, כדי להוכיח את אמתּן שטתו החדשה וצדקתה, שהקבלה צריכה להסכים עם ההגיון, ומה שאנו מוציאים עפ"י מדות התורה גם זו תורה היא, ואך כשמיאנו לקבל את הוכחותיו, אז גלה לפניהם את הקבלה. השטה הזאת, כמובן, היא כלי נשק חד מאד נגד הצדוקים, כי עי"ז נפתח פתח להרך למוד חדש: כי קבלת הזקנים גם היא מונחת ביסוד הבנת-התורה, ואפילו הלכה שאינה בתורה כל צרכה, אפשר לדרוש ולהתאים אותה עם התורה והקבלה, כמו שסיפר על הלל עצמו, שבהיותו בבבל והיה מסופק באיזו הלכות, הריש והסכים ועלה וקבל הלכה (ירושלמי, שם). שטה זו יש בכחה לערער עד היסוד את כל בנין הצדוקים, שהעמידו את דבריהם על התורה, דברים ככתבם. ולא עוד אלא שהיא נותנת כח לזקני ההור וחכמיו לעולם, שהתורה תהיה מסורה בידם להורות לתקן תקנות ולגדור גדרים לצורך השעה. מה שאין כן תורת הצדוקים, שהיא שוללת מהחכמים כל כח

לדורות בדרישת התורה והבנתה, כי אך אופן אחד ללמוד התורה לפי שטתם, ולא שבעים פנים, כדעת הפרושים. וכמו שאמר באמת אותו צדוקי ליוחנן כהן גדול על שאלתו: „תורה מה תהא עליה?" — „דתורד מונחת בקרן זוית, כל הרוצה ליטלה יבוא ויטלה". וכאשר התיאש הלל מחייו המדיניים של העם ויבקש לחזק את יסוד חייו הלאומיים הפנימיים, נחוץ היה לחזק כח בעלי הרוחניות, אלו חכמים שבכל דור, ולתת להם אפשרות להתחזק ולהיות המנהיגים הרוחניים של האומה. ומכיון שהתורה נעשית עכשיו תורת החכמים, כי בידם „לדרוש ולהסכים ולקבל הלכה", א"כ ממילא נעשים הם המניעים את החיים של העם. כי כשם שאפשר להסכים המדרש אל הקבלה וההלכה, כן, כמובן, אפשר לחדש הלכות חדשות עפ"י מדרש התורה, כמו שראינו באמת אח"כ, כשנתרחבו דרכי המדרש, שהוציאו מהם תולדות חדשות, והתושבע"פ נעשתה פרה ורבה כנטיעה. אלא שבימי הלל, מיסד השטה הזאת, לא עלו דרכי המדרש עדיין למדרגה כזו, ואך בימי תלמידי תלמידיו השיגו שלמות זו, כמו שנראה להלן.

ואולם שמאי, המדיני, אם כי גם הוא מודאי הסכים בעיקרו של דבר למדרש התורה, אבל כשנסתכל במדרשו נמצא, שכמעט תמיד הוא נוטה לדרוש דברים ככתבם ואינו אוהב להרחיב את ביאור הכתובים, אלא, להפך, לצמצמו ולקרבו אל הפשט של „המלים", תחת שהלל השתדל לירד בסברתו לסוף דעתה וכוונתה של התורה ולפרש לפי שקול הדעת ולפי הרחבת הביאור, אף במקום שהוכרח עי"ז לסתור משמעות הדברים ככתבם. הלל מפרש את התורה עפ"י רוב לא עפ"י המשמעות של המלים, אלא עפ"י המשמעות של הרוח הפנימי הכללי המקיף את התורה, ונקט בכלל: „תורה עניה במקום זה ועשירה במקום אחר", משא"כ שמאי. ולא ששמאי לא דאג לקיום תורת הקבלה ולחזוקה, כחברו הלל, אלא שהשקפותיהם על קיום הלאום שונות הן לפי שנוי ההשקפות של המדיניות והרוחניות, ומפני כן גם האמצעים שבחרו שניהם שונים הם. הלל בקש תרופה לחיי העם מתוכו בעצמו, מרוחניותו, מחזוק התורה והתפשטותה באומה, ושמאי בקש את התרופה מן החוץ, מהתגברות על האויב, מן החירות המדינית.

את נטיותיהם אלו של הלל ושמאי אנו יכולים לראות מתוך הנהגתם בחייהם הפרטיים ומכל ההלכות והתקנות שיצאו מבית מדרשם ושעליהן ובשבילן נחלקו הבתים הללו.

כבר הראיתי על השקפות הרוחניות והמדיניות בנוגע לקבלת גרים, שהרוחניים היו מקבלים גרים בספ"י לקרבם תחת כנפי השכינה, כי

זוהי שאיפתם, לתקן עולם במלכות שדי, והמדיניים, שהוקירו ביותר את הגזע הלאומי, נהגו צרות עין בקבלת גרים. ועי"ז יובנו לנו הספורים המובאים בתלמוד, ע"ד גרים אחדים, שבאו לפני שמאי ודחפם באמת הבנין שבידו, והלל קרבם תחת כנפי השכינה. הספורים הללו לא מקרים בודדים הם, אך מהם נוכל ללמוד בכלל על נטיתו של הלל לקבל גרים, כפי המאמר שהיה שגור בפיו: הוה מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. ושמאי התנגד לזה, לפי שהמדיניות התנגדה בעיקרה לקבלת גרים. ואפשר ג"כ, שהיתה בזה מצד שמאי מחאה נגד המלך הורדוס, שהיה גר אדומי, ובשביל כך דחה הוא, שמאי, כל הגרים בשתי ידים, כדי לערער על המלכות. — כן היו מחולקים שמאי והלל בשטת התפשטות למוד התורה. שמאי אומר (אבות דר"נ סוף פ"ב): „אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר", כי התורה, לפי דעתו, צריכה להיות אך קנין יחידים המוכשרים לכך, כי תכלית התורה — מעשים טובים, ומי שאינו מוכשר ע"פ גזעו ומצבו למעשים טובים, תוכל התורה להיות לו סם מות, ומוטב לסגור דלתה בפניו. וכן היה פתגמו: „אמור מעט ועשה הרבה", כשטת המדיניות. והלל, להפך, אמר: לכל אדם ישנה, כי למוד התורה והדעת היא מצד עצמו תכלית בעיניו, אפילו למי שיחסרו לו התנאים הנאותים, ובלבד שתתפשט התורה בעולם. וכן היה דורש בפתגמיו בשבח למוד התורה והתפשטותה: „ודלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא חייב" וכו'. כי עיקר שאיפתו היתה להפיץ התורה והדעת בעולם, כשטת הרוחניות. כן היה שמאי בכלל מדקדק מאד במצות (ביצה ט"ז) והיה קנאי במעשי קיום המצות עד שהגיע בזה לקצוניות, בבקשו לחנך את כל העם בדרך זה, אפילו הקטנים. ופעם אחת פיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל הקטן (סוכה כ"ח), וכן בקש לענות בצום את נפש בני הקטן (יומא ע"ז). שמאי, כמדיני, היה לו העיקר — חינוך העם במעשה בהנימוסים הלאומיים. אולם הלל, כרוחני, היתה לו הכונה והמחשבה עיקר, כי השלמות, לפי דעתו, איננה לפי המעשה, אלא לפי התוך והרעיון שבמעשה.

עכשיו צריכים אנו לשים עין על שטות למודיהם בבית המדרש ועל מחלקותיהם בהלכה, שגם בזה, אי ביחוד בזה, אנו צריכים לבקש שורש הפירוד שביניהם בהשקפת הרוחניות והמדיניות.

אבל קודם כל אנו צריכים לחלק את הלכותיהם לשתי חלוקות: האחת היא מחלקותיהם של ב"ש וב"ה בבירור ההלכות הישנות, והשניה — מחלקותיהם בהמצאת הלכות חדשות. ואם אמרנו, שצריך

לבקש סבת מחלקותיהם ביסוד השקפותיהם השונות של ב"ש וב"ה על קיום הלאום, כפי שהזכרנו, היינו ביסוד המדיניות והרוחניות, — אין זה אלא בנוגע להלכות החדשות, אבל בדבר ההלכות הישנות יש עוד סבה אחרת, יותר פשוטה, שגם היא גרמה הרבה מחלוקת ושינוי דעות בין הבתים הללו. הסבה הזאת היא — שכחת התורה המסורה, שנתגברה באותה עת ע"י מאורעות הזמן. כי מימי פולמוס של אנטיוכוס ומרשיעי ברית וההולכים בעקבותם ומעת שנתגברו הצדוקים ונתפשטו בעם, הלכה ונשתכחה תורת הסופרים והקבלה נתדלדלה: המתיונים מצד אחד בעטו במצות ופרקו עול היהדות מעל צואריהם, והצדוקים מצד השני בעטו בתורה המסורה ובדרישתה. ונגד שני הזרמים המהרסים הללו הקימו הלל ושמאי את בתי מדרשיהם, כדי להחזיר עטרת תורת הסופרים ליושנה, כמו שאמרו ז"ל: כשנשתכחה התורה בראשונה עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל מבבל ויסדה (סוכה כ'). ובכן, בבקשם להחזיר את העם לחייו המקוריים, על פי הקבלה ומסורת אבות, התחילו להזכיר את ההלכות הנשכחות של הסופרים, לחדשן ולתת להן צורה קבועה וקימת. וממילא מובן, שמנהגים שהיו נשמרים ונהוגים אך אצל מתי מספר, יחידי סגולה שבדור, ששמרו בטהרה את הסגולות הלאומיות הללו אי אפשר שלא תפול בהם מחלוקת ושלא יארעו שינויים בפרטיהם אצל אנשים שונים, שהללו נהגו בהם כך והללו כך, וזולל ג"כ הוית, שהרבה מהם לא היה להם עדיין אופי קבוע וצורה מיוחדת, כי הסופרים תקנו אך את כלל התקנות ולא פרטיהן ודקדוקיהן, ומפני שלא הספיקו עדיין תקנותיהם להשתרש בעם, לא היתה להן עוד מטבע קבועה וקימת, וכשבאו הלל ושמאי ובקשו לעשות אזנים לתורת הסופרים ולטבוע על תקנותיהם חותם מיוחד ומטבע אחת, באו בהכרח לידי פירוד הדעות, כי לכל אחד מהם היתה קבלה מיוחדת באופן הנהגים. בהלכות ממין זה, היינו בפרטיות קיום המנהגים של תקנות הסופרים ואופן עשיתם, אנו מוצאים הרבה חלוקי דעות בין ב"ש וב"ה. למשל, מחלוקת ב"ש וב"ה לענין עירוב תבשילין: ב"ש אומרים תבשיל אחד וב"ה אומרים שני תבשילין (ביצה פ"ב). הנה עירוב תבשילין היא מתקנות הסופרים, כפי שבארתי לעיל, ואפשר שעדיין לא היתה לתקנה זו תמונה מיוחדת, וכל אחד נהג בה ארעתא דנפשיה, ואפשר ג"כ, שבשעה שתקנוה הסופרים תקנוה אמנם בצורה קבועה לפרטיה, אלא בשביל שהיתה עדיין רופפת באומה, ואך מעטים היו נזהרים לקימה, נשתכח אופן עשיתה, ולפיכך, כשבקשו להחזירה ליושנה, נפלה בה מחלוקת. וממין זה אתה מוצא הרבה מחלוקות, כמו דברים שבין ב"ש

ובה"ה בסעודה (ברכות פ"ח), וכיוצא בזה הרבה, שחולקים ב"ש וב"ה בפשטי הדברים של הלכות ישנות מתקנות הסופרים ובפרטיהן, ולחנם נבקש איזה טעם ושטה לפלוגתותיהם, כי אין להן סבה אחרת זולת שכחת התורה והתרשלות העם בהתקנות הללו, שתקנו הסופרים עד זמן הלל ושמאי. ולפעמים הם חולקים ג"כ בביאורן של המשניות הקדומות של הסופרים, שנשארו מהן דברים קטועים, כמו: ובמה אמרו שתי שורות במרתף ב"ש אומרים ב' שורות וכו' (פסחים פ"א), ועוד דוגמאות ממין זה הבאתי כבר בפרק הקודם. וזהו ג"כ מטעם שאמרנו, שלא הספיקו עדיין תקנותיהם של הסופרים להשתרש בעם.

אבל בנוגע להחלוקה השניה, היינו ההלכות המקוריות והמחודשות, שנחלקו עליהן ב"ש וב"ה בבית מדרשיהם, צריכים אנו, כאמור, לבקש סבתן בהלך נפשם וביסוד שטתם של ב"ש וב"ה על תחית האומה ותקומתה. ואם נמצא בתוכנן נטיה מצד הלל לשטת הרוחניות ומצד שמאי לשטת המדיניות, אז יש לנו הרשות לומר, שהנחתנו בזה אינה משוללת כל יסוד, ושבזה אנו רשאים לראות עיקר הפירוד שבין שני הבתים הללו, שתוכי מחלקותיהם והלכותיהם נראות כחידה סתומה לרבים.

אחת מהמחלוקות היותר בולטות בבתי מדרשם של הלל ושמאי היא — המחלוקת הידועה ע"ד י"ח דבר, שמסופר בתלמוד ע"ז, שתלמידי שמאי עמדו עליהם בחרבותיהם והיו הורגין בתלמידי ב"ה (ירושלמי שבת פ"א) עד שנצחום. ואחרי שב"ש נתנו נפשם על הדבר, יש לנו ללמוד מזה, שבודאי מונח פה גרעין שטתם. ואם נתבונן היטב על אותן י"ח דבר, נמצא, כי לכלם יש תכונה מדינית.

בעיקרם של י"ח דבר התלמוד בעצמו מסופק מה הם, ויש בזה שינויים בין שני התלמודים, וכבר דשו בזה רבים. אולם אין פה המקום ולא זו מתכליתי להכנס פה בחקירות תלמודיות ע"ד דיוק המספר י"ח, אלא נאחז אך בכללי האופי של הגזרות הללו.

בכלל י"ח דבר נכנסים בקירוב הגזרות הללו: פת עכו"ם, יינם, שמנם, בנותיהם, ולדעת אחת — גם לשונם ועדותם, האוכל אוכל ראשון מטמא, אוכל שני, הבא ראשו ורובו במים שאובין, הנוגע בספר, הידים — אלו הם בקירוב אותם הדברים. שב"ש עמדו להגן עליהם בנפשם. והנה מן הגזרות הראשונות בולטת וניכרת הכונה, להתרחק מן העמים עד הקצה האחרון, שלא יהיה לישראל שום מגע ומשא עמהם, שלא יבואו בחברתם לאכול עמהם ביחד ולבוא עמם בברית רעות וחיתון. הרחקה זו אמנם היתה נגד רוח מלכי בית הורדוס, שבקשו קרבת העמים, ומפני כן ב"ה, אשר לא בקשו להכניס ראשם בעניני המדינה, וגם

ההרחקה מן העולם היתה לא לפי רוחם, והתנגדו לזה, אלא שב״ש הקנאים מכרו נפשם על הדבר ונצחום. ההרחקה מן הטומאה יש לה ג״כ שייכות אל המדיניות, שהיא מכוונת נגד המתבוללים, כדי להתרחק מעמי הארץ, שהיו באים בחברת הנכרים ולא היו נזהרים מאכילת דברים טמאים, ומפני כן גזרו עליהם, שיהא גופם טמא, לטמא תרומה במגעם. כדי שהעם יתרחק מהם ויהיו נזהרים מלבוא בחברת הנכרים. וכונה כזו יש גם לשאר הגזרות בענין טומאה, כי ההרחקה מן הטומאה היא בכלל כתרים בפני ההתבוללות. כן הגזרה בעניז מים שאובים, שהיא באה לחזק את טהרת המקוה, מכוונת היא, לדעתי, יותר נגד המתבוללים מאשר נגד הצדוקים. כי לא מצינו, שהצדוקים התנגדו בכלל לטהרת המקוה, אף שהתנגדו לטבילת כלים שונים (ירושלמי חגיגה פ״ג ה״ח). ואולם המתיונים, פורקי עול המצות, בודאי התנגדו גם לעיקר זה ואמרו: לא מי המערות מטהרים, אלא מים שאובים מטהרים. — גזרת הספר, שיהא הספר מטמא תרומה במגעו, יש לה ג״כ לפי״ז סמוכין לשטת ב״ש המדיניים, כי כבר הזכרתי לעיל, ששמאי היה מתנגד להתפשטות למוד התורה בין עמי הארץ, כדי שלא יגלו בה פנים שלא כהלכה, ואמר שלא ישנה אדם אלא לחכם ועשיר ובן אבות וכו׳, ומפני כן בקש לגזור, שיהא הספר מטמא תרומה במגעו, כדי שלא תהיה יד הכל ממשמשת בספרי הקדש מפני הטומאה 22). אולם הלל, שהתנגד לשטת כינוס התורה, אלא רצה בהתפשטותה, התנגד גם לגזרה זו.

אלו הן רוב הגזרות של י״ח דבר, שיש להן תכונה מדינית, ובשביל כך ב״ש, שקנאת הלאום והחירות המדינית היתה כאש בעצמותם, הגינו עליהן בנפשם ונצחו את ב״ה. ואולם אותם מי״ח דבר שנחלקו בהם ונשארו במחלוקת הם בעניני שבת, והם מכוונים, לפי דעתי, נגד הצדוקים. לכל ההלכות הללו יש תכונה אחת, והיא ע״ד מלאכה שמתחלת קודם השבת ופעולתה הולכת ונמשכת בשבת, כמו: אין שורין דיו וסממנין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב״ה מתירין, אין נותנין אונין של פשתן, אין פורשין מצודת חיה ועופות, אין מוכרין לעכו״ם וכו׳. עיקר השאלה, אם מותר להתחיל במלאכה מבעוד יום שתהא הולכת ונגמרת בשבת, יש לה קשר גדול עם שאלה אחרת כמוה, והיא, אם מותר להדליק נר מבעוד יום שיהא הולך ודולק בשבת. יש לחשוב, אעפ״י שאין אנו מוצאים דבר זה מפורש, אבל בלי ספק, שהצדוקים, שתפסו את לשון הכתוב כצורתו, היו מתרגמים גם את הפסוק „לא תבערו אש ביום השבת“ כפשוטו, כמו שתרגמוהו הכותים (כרמי שומרון) — וכמו שהוכחתי לעיל, הצדוקים קבלו הרב תורתם מהם —

ואח"כ גם הקראים, היינו, שלא יגרמו הבערה ביום השבת, אעפ"י שהתחילו מבעוד יום. וכבר הזכרתי לעיל, שיש ידים להשערה זו, שגם תקנת החכמים להדליק נר בשבת היא כדי להוציא מלבם של הכותים והצדוקים, שהיו יושבים בשבת בחושך. וזה הדבר הוליד המחלוקת הנ"ל. כי ב"ה, אשר יסוד שיטתם הוא ללחום נגד הצדוקים, בבקשם לעקור משורש את יסוד טעותם ע"ד הדלקת נר בשבת, שהיה דבר בולט ומפורסם באומה, עמדו והתירו כל מלאכות בהומות לאלו, היינו שמתחילות מקודם השבת והולכות ונגמרות בשבת, כדי לעשות פרסום בעם נגד שטת הצדוקים. אולם ב"ש, בכל היותם גם הם מתנגדים להצדוקים, כמו חבריהם ב"ה, הנה ההתנגדות הזאת לא משכה עכשיו, בשעת חירום מדיני, את לבבם כ"כ כמו ההתנגדות נגד המתבוללים, ומפני כן לא מצאו צורך להתיר דברים כאלה, שעפ"י דעתם ראוי לנהוג בהם איסור מפני כבוד השבת, אך ורק בשביל להוציא מלבם של צדוקים 23).

ועפ"י דרך זה, כשנחדור לתוך רובי המחלוקות של ב"ה וב"ש המפוזרות במשנה, נמצא בהן את נטית לבם של כ"א מהם לאחת משתי השטות שהזכרנו.

עוד התנאים מצאו, שב"ה נוטים תמיד לקולא וב"ש לחומרא, עד שחשבו את ההלכות שהן מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה כדבר יוצא מן הכלל (עדיות). הנטיה הזאת יוצאת גם היא מתוך השקפתם של ב"ש וב"ה על היהדות ועל החיים. ב"ש בקשו לצמצם את רוח העם ולאסרו באיסורים וגדרים וסיגים, כדי לחזק בו את טיפוסו הלאומי, לנתקו ולהפרידו מן העולם הכללי, שיהא עם לבדד ישכון. וכ"כ היתה שטת ההתבדלות גדולה בעיניהם, עד שגם המון העם מבני ישראל, שאינם מתנהגים ברוח היהדות ובאים במגע ומשא עם הנכרים, גם אותם לא חשבו בכלל ישראל ובקשו להרחיקם ולרדפם, ולדעת ב"ש אסור לשמש בשמש ע"ה (ברכות נ"ג) וראוי למנוע מהם ידיעת התורה ולבלי לשום לב לחנוכם, כי עיקר עמודי היהדות הם אלה מבני העם החיים ברוח האומה וסגלו להם את הסגולות הלאומיות. כך היא השקפת שמאי וביתו, שיצאה מתוך נטיתם הקיצונית להמדיניות, והשקפה זו מקפת את כל הלכותיהם. והלל ובית מדרשו — להפך. הם, אשר התיאשו מתקומה מדינית, שמו לב בעיקר הדבר אל החיים הפנימיים של האומה, כדי לחנכה ברוח היהדות. הם ראו, כי נחוץ יהיה סוף סוף להפוך את הלאום המדיני לעם רוחני ודתי, ומפני"כ שאפו לזה, שהתורה תוכל להיות תורת חיים לכל העם, כדי שהחיים הרוחניים ימלאו מקומם של החיים המדיניים ויקיפו את כל העם. ובשביל כך הקילו ככל האפשר בעניני הדת, כדי

שדרת לא תכביד על החיים ותוכל להתפשט בעומק חיית של האומה. ואם אנו מוצאים בהלכות אחדות דברים היוצאים מכלל זה, היינו מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, אנו צריכים לבקש טעם למה שנטו מדרכם. ולהפך מזה אנו יכולים לעמוד על שיטתם, כי תמיד „היוצא" בא ללמד על „הכלל". עפ"י רוב במקום שאנו מוצאים חומרי ב"ה שם אנו צריכים לבקש התנגדות נגד הצדוקים ודעתם או חיזוק לשיטת חינוך הרוחניות בעם. בכלל אנו רואים, כי הלל שם לבו להחיים הפנימיים של העם והשתדל, שהחיים לא יהיו סותרים את הדת, ובמקום שמצא סתירה בין שני אלה, השתדל לתקן תקנות, כדי לסתום הפרצה. ודבר זה אנו רואים בתקנת הפרוזבול שתקן הלל, מפני שראה שימנע העם מלהלוות משום שמיטה, עמד ותקן תקנה זו, כדי שיהא חוק של שמיטה קיים מבלי שיזיק להחיים. ומעין זה היא גם תקנתו השניה לענין מכירת בתי ערי חומה, שהיא משום תקון העולם.

ביחוד בולטת נטיה זו של ב"ה, לדאוג להחיים המוסריים של האומה, מהלכותיהם בדיני אישות וחיי משפחה. בית הלל הלכו בזה בעקבות הסופרים, שיגעו ותקנו הרבה תקנות, כדי להעמיד את חיי המשפחה באומה על יסוד המוסר והקדושה, כמו שהזכרתי לעיל. ב"ה, המקילים תמיד בכל האיסורים, מחמירים הרבה בעניני אישות. ביחוד הם מחמירים בעניני קורבת משפחה, שעוד הסופרים מצאו לנכון לגדור גדרים בענין זה ולאסור שניות לעריות. הם אוסרים את הצרות לאחים (יבמות י"ג) והולדות ממזרים לפי דעתם, בעוד שלדעת ב"ש הנשואין כשרים. וכן בעניני קדושין מחמירים ב"ה נגד ב"ש, ואפילו בפרוטה ובשוה פרוטה האשה מתקדשת לדעתם, משום ספק, שמא נתרצתה. וכל זה כדי שלא יהיו הקדושין הפקר ולא יבוא העם לזלזל בהם. מטעם זה החמירו ב"ה בכל ספק אישות, כמו המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק בש"א אינה צריכה הימנו גט וב"ה אומרים צריכה הימנו גט (גטין פ"ח מ"ט). ולהפך, בעניני גירושין הקילו ב"ה, שאפילו הקדיחה תבשילו יכול להוציא, נגד דעת ב"ש, שאומרים: הקא אם מצא בה ערות דבר. וזה, מפני שהגירושין הם חיזוק הנשואין, ובמקום שאין חיי משפחה מתוקנים כראוי בין הזוג, מוטב להם להתגרש. ומפני כן דעת ב"ה נוטה להקל את הגירושין בכ"מ שנראה, שניתק קשר הנשואין בין הזוג, כמו המדיר את אשתו מתה"מ, בש"א ב' שבתות וב"ה אומרים שבת אחת, ואח"כ יוציא ויתן כתובה (כתובות פ"ה מ"ו), בשביל שנראה שנפרד קשר הנשואין ביניהם. כן אנו רואים, שהקילו ב"ה מאד בענין מיאון, שאפילו נשואה תוכל למאן ובבי"ד ושלא בפני בי"ד ואפילו

ד׳ וה׳ פעמים (יבמות פי״ג מי״א), נגד דעת ב״ש, שאמרו: אין מיאון אלא מן האירוסין. לפי שלדעת ב״ה אי אפשר להכריח את הזוג לחיות חיי נשואין בשעה שאחד מהם גלה את דעתו שממאן בחברו, וביותר בנשואי קטנה, שהשיאוה אמה ואחיה. (אפשר ג״כ, שבשביל כך החזיקו ב״ה במיאון, בשביל שהמיאון הוא מתקנות הסופרים ובקשו לתת חיזוק לדבר). והשקפה כזו בולטת מכל הלכות ב״ה, שדאגו להחנוך המוסרי של העם. כן, למשל, החמיר הלל מאד בעניני רבית ואמר לומר: הלווני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח. וכן היה אומר: לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שתעשה דמים, שמא יוקירו החטים ותבוא לידי רבית (ב״מ ע״ה). וכיוצא בזה הרבה דוגמאות, שא״א לפורטן פה, אבל נקל מאד לעמוד עליהן לכל הדורש אחריהן.

וכדי לחזק את החלטתנו שהחלטנו לעיל, שברוב המקומות שב״ה נוטים לחומרא יש בהם טעם, כדי להתנגד לשיטת הצדוקים, אביא בזה ראיות אחדות:

ביצה שנולדה ביו״ט בש״א תאכל ובה״א לא תאכל, שזה מקולי ב״ש ומחומרי ב״ה (ביצה פ״א). עיקר המחלוקת הוא ע״ד ביצה שנולדה ביו״ט אחר שבת, וטעם איסור ב״ה הוא, לפי שביצה שנולדה היום נגמרת בריותה ביום שלפניו, וכשיהיה יו״ט אחר שבת, תהיה ביצה זו שנולדה ביו״ט נגמרת הוויתה בשבת, ובה״א חול מכין לשבת וחול מכין ליו״ט ואין יו״ט מכין לשבת ואין שבת מכין ליו״ט, ונאסרה ביצה שנולדה בכל יו״ט, גזרה משום יו״ט אחר השבת (גמרא, שם דף ב׳). והנה כל עיקר הטעם של עירוב תבשילין שתקנו הסופרים הוא זה, שאין יו״ט מכין לשבת, כדי שיאמרו: יו״ט אינו מכין לשבת ק״ו לחול (גמרא שם דף ט״ו), והצדוקים, אשר התנגדו לכל תקנות הסופרים, בודאי התנגדו גם לתקנה זו של עירוב תבשילין, ומשום כן בקשו ב״ה לתת חיזוק לדבר וגזרו מטעם זה בכל ביצה שנולדה ביו״ט, גזרה משום יו״ט אחר השבת, כדי לפרסם בעם איסור הכנה מיו״ט לשבת אם לא ע״י תיקון עירוב תבשילין. וכן המחלוקת השניה שם במשנה: בש״א שאור בכזית וחמץ בככותבת ובה״א זה וזה בכזית — ג״כ יש לה יחס יהוע לדעת הצדוקים: לפי שמכחישי הקבלה סוברים, ששאור האמור בפסח הוא המחמצת את העיסה, וחמץ הוא כל מיני דברים חמוצים. ובודאי נגד דעה זו אמרו חז״ל: פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו חמץ זהו שאור. וכדי לחזק את דברי הקבלה לא בקשו ב״ה לעשות כל חילוק בשיעורי חמץ ושאור, כדי להראות, שזה וזה אחד. כמו כן (עדיות פ״ד, א׳) לענין הבשר משקה, שמחמירים ב״ה נגד ב״ש, לפי שטומאת

משקין דרבנן (עי' רש"י פסחים י"ז, והבאתי זה לעיל). וכגון זה היא דמחלוקת השניה במשנה (שם, ו'): ב"ה אומרים כדי סיכת אבר קטן: מחמירים בזה, לפי שהוא מדרבנן. וכן נמצאה מחלוקתם בענין זה במס' מכשירין, שדעת ב"ה שאינו בכי יותן עד שיהיה ידוע רצונו הגמור של בעה"ב, לפי שמה שהמכשירין הוא הוקא לדעת בע"ב היא מדרבנן. וכן שם (מי"א): מי שנדר נזירות מרובה והשלים נזירותו ואח"כ בא לארץ בש"א נזיר שלשים יום ובה"א נזיר בתחלה. לפי שטומאת ארץ העמים היא מדרבנן, לכן „ב"ש סברי, הואיל ואינו טמא אלא טומאה דרבנן לא קנסינן ליה בכל הנזירות שנדר, וב"ה סברי בכל נזירותו קנסינן ליה" (ראב"ד, פי' המשניות). וכן (שם פ"ה מ"ב): העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי ב"ש, ובה"א לא עולה ולא נאכל. לפי שבשר עוף בחלב הרבנן, החמירו בזה ב"ה, כדי לעשות חיזוק לדבריהם. ויש בידי להראות עוד הרבה דוגמאות ממין זה, שבמקום שנראית נטיה לחומרא מצד ב"ה, הוא בענינים דרבנן, וזה כדי להתנגד להצדוקים; אלא שאין פה המקום לפרוט הכל, ואין אני מבקש אלא להראות בכלל על נטיתם של הבתים הללו ועל היחס שיש בין השקפותיהם בעניני מדינה ובין השתלשות ההלכה בבתי מדרשיהם.

ההלכות והמחלוקות שבאו במשנה בשם ב"ש וב"ה, לפי מספרן הן הולכות ופוחתות בסדר זה: בסדר טהרות סכום מאמריהם ק"ג, בסדר מועד — ע"ז, זרעים — ס"ו, נשים — נ"ז, נזיקין — י"ז וקדשים — ט"ו (וויס). ואם נחליט, כי ההלכות אשר לא נתפתחו בימיהם לא נחלקו בהן, מפני כי לא עסקו בהן בבתי מדרשם של שמאי והלל, ובית מדרש אחר לתורה בפרסום כזה הן לא היה בימיהם, — אם נחליט כזאת, נוכל להוציא משפט מזה על מצב התפתחות ההלכה בשעתם, כי ההלכות שהיו מתפתחות ביותר בשעתם הן — עניני הטהרות, וכמעט קבלו כל השתלמותן בעת ההיא, בשביל שבענין זה היתה נקודת הכובד של התרכזות העם בחיי לאומיותו והתבדלותו מן העמים. במדרגה למטה מזו השתלמו עניני מועד, הלכות שבת ויו"ט, שבהן היתה נקודת הכובד של פירוד הצדוקים והפרושים, לפי שהלכות שבת הרי הן „כהררים התלוים בשערה" (חגיגה פ"א מ"ח), מקרא מועט והלכות מרובות והיבן ככלן דברי קבלה, ומפני כן התרכזה בזה מלחמת הצדוקים והפרושים ונתרחבו ונשתלמו ההלכות הללו. למטה מעניני מועד הם עניני מתנות עניים, שג"כ השתלמו במדה ידועה בשעתם והקיפו חלק גדול מחיי האומה, בשביל שזו היתה אחת משאלות החיים היותר נוגעות לכלכלת המדינה. יחס העשירים ובעלי הקרקע אל בעלי המלאכה והעניים

שאין להם קרקע — היה מעסיק מאד את מנהיגי המדינה, והממשלה השגיחה ע"ז וגם העמידו זוגות שיגבו מתנות עניים (יה׳שלמי מעשר עני פ"ה, ועי׳ ווייס ח"א צד 119), כי הפרשתן הותה אחת מיסודי דכלכלה המדינית ונימוסי המלוכה, ומפני כן התעסקו בזה הרבה בסנהדרין ובבתי מדרשם של חכמי הדור ההוא. סדר נשים השתלם ג"כ בה במדה שנתרחב בעם מושג חיי המשפחה וקדושת הזווג, אילם לא הגיע לשלמות מרובה כמו הקודמים. אבל לעומת זה לא השתלמו כל עיקר דיני קדשים וממונות בשעתם, וזה לפי שעניני קדשים היו מסורים בזמן הבית להכהנים ולא התעסקו בהם התכמים, ואף לאחר החרבן התחילו החכמים לעסוק בזה, משום דרוש וקבל שכר, כדי שלא יאבד חלק זה מישראל, כמו שאעיר ע"ז להלן. וגם בנוגע לעניני נזיקין, הנני נוטה לדעת מי שאומר, שלא השתלמו בזמן הבית (יאָסט), ולא כדעת החולקים עליו (ווייס). לפחות נראה, שלא התעסקו בהם הרבה בבתי מדרשם של ב"ש וב"ה, שהם היו מרכז הכובד של ספרות ההלכה בשעתם. ובפרק דבא אדבר על הסבה, מפני מה לא השתלם בזמנם המקצוע הזה.

והנה אם נבוא עתה לעשות „סך הכל" מעבודת הלל ושמאי ובית מדרשם, נוכל לומר, כי הם עשו אונים לתורת הסופרים, כי הם עשו בבחינת למוד הסופרים מה שעשו הסופרים בבחינת למוד הקבלה בכלל: כשם שהסופרים יצרו צורה להקבלה, אספו את המנהגים המקובלים ונתנו להם פרצוף־פנים יחוד, כן ב"ש וב"ה אספו את כל החומר הרב שנשאר מהסופרים וצרו לו צורה וברוהו ולבנו אותו והעמידוהו על יסודות חוקים, יסודי ההגיון ומדרש המקרא. ומעתה נפתח שער בין תורת הקבלה ובין התורה הכתובה, והאחת באה וממלאה את חברתה. תורת הצדוקים הולכת הלוך ודל, אם שרושמה עדיין ניכר באומה, ותורת הפרושים נתרחבה ונתפשטה, תלמידי חכמים נתרבו, והתורה דמסורה נעשית קנין כל העם. ואם אפשר לנו לומר, שהסופרים הכינו את החומר לבנין בית התלמוד, הנה יש לנו הרשות לומר, שב"ש וב"ה יצרו את צורתו:

כדי להשלים הציור של הבתים הללו, ב"ש וב"ה, יש להתבונן אל מאורע אחד שנפל בזמן ההוא ויש לו יחס אל הבתים הללו, והוא דמאורע בדבר עקביא בן מהללאל, שהיה אומר ד׳ דברים, והחכמים אמרו לו חזור בך בד׳ דברים שאמרת ונעשך אב"ד בישראל, וכשלא חזר בו נידוהו ומת בנידויו (עדיות). מאורע זה מיוחד במינו, ומעיד

לא מצינו, שהחכמים יכריחו זה את זה, אפילו הרוב את המועט, לחזור בהם מדעתם, ואם לא, יגזרו עליהם נידוי. ונראה, כי ממאורע זה היו תוצאות גדולות, ודבר מדיני יצוק בו. ואם נתבונן לשעתו ולרוח הדברים שאמר עקביא, נבין בשביל מה כל החרדה הזאת.

לפי החלטת החכמים האחרונים (דרכי המשנה צד 57), חי עקביא בסוף ימי הלל, כשמת שמאי ובקשו למנות אב"ד אחר במקומו, כי אין לנו זמן יותר כשר מזה, שנוכל ליחס לו את המאורע הזה. והנה ד' דברים שאמר עקביא הם: הוא היה מטמא שער הפקודה ודם הירוק ושער בכור בעל מום וכו' והיה אומר שאין משקין את הגיורת (עדיות, פ"ה). לכשנחדור לתוך הדברים הללו נמצא, שהם נאמרו ברוח ב"ש, והיה איפוא עקביא שמותי. דם הירוק יהוע לנו שהיו הכותים מטמאים (נדה, פ"ד מ"א ושם בגמרא דף ל"ג), וידוע לנו ששיטת ב"ה היתה תמיד להתנגד לכל דבר שיצא מפי הצדוקים והכותים, ומפני כן התנגדו להלכה זו בכל כחם. ואפשר שגם לדין שער הפקודה ושער בכור יש תכונה כזו, אם שאין לי לע"ע הוכחות ע"ז. אולם עיקר ההתקוממות נגד עקביא בודאי גרמה לה אותה ההלכה שבקש להעמיד, שאין משקין את הגיורת, לפי שהגרים לא הוחזקו לפי דעתו כישראל. ההלכה הזאת היתה יכולה עכשיו, בשעת חירום, להיות כאש בנעורת לרוח המושל הורדוס, הגר האדומי, אשר הרג כל חכמי ישראל, ובודאי היתה עברתו שמורה ביחוד לב"ש, הקנאים המתקוממים נגדו, כידוע מדה"י. ואם היתה הלכה יוצאת מבית דין הגדול בירושלים, שגרים יוצאים מכלל ישראל, היה הדבר הזה יכול לגרום הרבה רעה לכל החכמים, כי הורדוס היה רואה בזה בצדק התקוממות גלויה נגדו ונגד יחוס משפחתו (כידוע, שרף הורדוס את כתבי היוחסין כדי לחפות על ערות מולדתו). מובן ממילא, שב"ה המתונים, שלא בקשו להתערב בעניני מדינה ולהעלות עליהם קצף המושל, והם היו הרוב בסנהדרין, — לא יכלו להסכים, שיהיה אב"ד מדיני קיצוני כעקביא, אם לא שיחזור בו מהדברים שאמר, כלומר שיחזור בו משיטתו הקיצונית. אולם כשלא חזר בו נידוהו, כדי שחבריו לא ישתדלו עוד למנותו לאב"ד 24).

ט.

אחרי תקופת ב"ש וב"ה הננו מגיעים לתקופה של עמידה וקפאון בהתפתחות ההלכה — היא תקופת החורבן. תקופה זו לא היתה יכולה

להצטיין בדרישת התורה, בשביל ששעת חירום כזו אינה מסוגלת להתרוממות הרוח ולשקידה בתורה. הסנהדרין תש כחה וגלתה מן המקדש וישבה לה בחניות (שבת ט"ו) וגם פסקה להון דיני נפשות. כל מה שהגיע לנו מפעולות ראשי העם בתקופה זו הוא אך איזו תקנות, הנוגעות לתקון העולם, וביחוד לחזוק מצב המשפחה. רובן של התקנות מאותו הזמן הן בעניני אישות וגטין. התקנות הללו — המיוחסות על הרוב לרבן גמליאל בן בנו של הלל, אשר נהג נשיאותו בסוף זמן הבית — אמנם מוכרחות היו לשעתן, בסבת יציאת העם מן הארץ ובריחת רבים למדינות הים, לרגלי המלחמות, שמזה יצאו קלקולים בעניני גטין ע"י שליח.

זולת זה נמצאו חכמים אחרים, שעסקו במקצוע של דיני ממונות, ופעולתם ניכרת בתקופה זו. ביחוד מפורסמים מהם שנים: אדמון וחנן, בשם „דייני גזרות" או „דייני גזלות". טיבם של הדיינים הללו הוא, שהיו גוזרים גזרות על הגזלות (כתובות ל"ה), והכוונה שהיו ממונים על חלק הקנסות של דיני ממונות, כי רובי הלכותיהם יש להם תכונה זו של עניני קנסות: מה שמחייבים את האדם לא מן הדין, אלא מצד קנס, למשל: הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל — קנסו אותו, שתשב בתו עד שתלבין ראשה; העורר את השדה והוא חתום עליה בעד — אבד את זכותו, משום קנס שקנסוהו חכמים, וכיוצא בזה מעניני קנסות (25).

בהלכות הללו אנו מוצאים רושם של התחלת התפתחות דיני ממונות, אשר יסודם בהגיון וסברא. הלכות אלו הן, כמדומני, הראשונות, שהמשא ומתן בהן הוא אך הגיוני, שאינן לא קבלה ולא כוונה בטעמי התורה, כרוב ההלכות שקדמון, אלא וכוח שכלי, והן מצוינות בקצורן וטוב טעמן והגיונן הישר, ומהן יש לנו ללמד על אופן וכוחיהם של החכמים הללו בשעה שהיו דנים. אמנם ביסודן של איזו מן ההלכות ההן מונחות הלכות קדומות, כמו שבועת האלמנה, כשנפרעת מנכסי יתומים, וכדומה, אבל עיקר הוכוח בהן הוא בסברת השכל, והיו דנים בזה לא עפ"י השמועה, אלא עפ"י עומק הסברא וחיוב ההגיון האנושי, וזהו חידושן של הלכות אלו. והנה יש אומרים (וויס בדר"ש) שזמן רב קודם החורבן התפתחו דיני ממונות בישראל, ומוצאים סמך לדבריהם מזה, שרובי ההלכות המאוחרות יש להן מקור בהלכות הראשונים. ובאמת, אם נבוא לדון מתוך השקפה זו, יש מקום לומר, שהרבה הלכות שנתפתחו לאחר החורבן היה הרושם ניכר מקודם לכן, והאחרונים בנו בנינם על יסוד מוקדם, שהיה ידוע בעם מכבר. אולם אי אפשר להכחיש

גם את העובדא הזאת, שקודם החורבן התעסקו החכמים אך מעט מאד בעניני ממונות, כי סכום ההלכות של דיני ממונות, שהיו דנים עליהם בבית מדרשם של הראשונים, הוא מעט מאד בערך: לב"ש וב"ה, שהם עיקר מרכז הכובד של התפתחות ההלכות שקודם החורבן, הננו מוצאים אך שתים שלש הלכות במקצוע זה, ומן הקודמים להם אין אנו מוצאים כמעט כלום. ואף אם נניח, שהרבה הלכות במקצוע זה היו ידועות להם, אלא שלא היו דנים עליהם, הרי אי אפשר לנו לקרוא התפתחות לידיעה כזו, שלא הביאה לידי משא ומתן הגיוני. אולם, לדעתי, מהלך הדבר כך הוא: אמנם ידועים היו הרבה משפטים והלכות של דיני ממונות וגם נהוגים היו בעם עוד בפני הבית, כי הלא כל עיקר של קיום הסנהדרין היה בפני הבית, ובלי ספק היו לה להסנהדרין חוקים ומשפטים ידועים, שעל פיהם דנו בין דיני ממונות ובין דיני נפשות, אף היו בתי דינין קבועין בעירות עוד מזמן עזרא, ובודאי השתמשו גם הם באיזה קובץ-דינים, כמו שאנו יודעים, שאף להצדוקים היה ספר גזרתא, שנשרף ע"י הפרושים. אלא שיש לאמר, שהדינים, שעל פיהם דן הבי"ד באותה שעה, היו על פי רוב מיוסדים על מנהגים ונמוסים קבועים שנתקבלו בעם, אבל לא כמשפטים המיוסדים על הוזלטות הגיוניות הבאות לאחר משא ומתן. ולאחר החורבן, כשרבתה היציאה לחוץ לארץ ונתפתחו ע"י זה עניני מכירה וקנין ושטרות, ועוד סבות אחרות שגרמו אז להתפתחות התורה, — התחילו החכמים לעסוק בהלכות הללו, להרחיבן ולהשלימן ולדון עליהם מצד הסברא וההגיון ובראיות מן התורה, ועי"כ הגיע מקצוע זה להתפתחות ידועה. ובאופן זה הרי היא גם ההתפתחות הכללית של המשפטים בעמים: מתחלה אינם אלא נמוסים ומנהגי המדינה, ואח"כ מסדרים אותם, מעיינים בהם ונותנים בהם טעם עד שנעשית לחכמה.

רושם משפטי העם בישראל עוד נשאר בזמן מאוחר, והיבם משוקעים במשנה; המבטאים הטכניים: „הכל כמנהג המדינה", „הלכות מדינה", מצויים מאד במשנה, ועוד נדבר על ענין זה כשנגיע למקומו. ומפני כן הנני נוטה לזו, שדיני ממונות לא השיגו התפתחות במובן חכמה לפני החורבן, ואף שהיה לעם הרבה מושגים ומנהגים בעניני קנינים, לא הגיעו המושגים הללו למדרגה נכונה של התפתחות עד התקופות המאוחרות לחורבן.

השעה הנוראה באה. אספסינוס ותילו קרבו אל ירושלים, והעיר באה במצור. השעה הזאת היתה שעת קריסים ביחוד להמדיניים. הם צריכים היו לפתור עכשו את השאלה האיומה: להיות או לחדול. גם ר"ג ב"ב של הלל הזקן נטה ברגע זה אחרי המדיניות ובעצמו

נהג את המרידה נגד הרומאים, כי הנשיאות, מכיון שהתחילה לעבור בירושה והיתה מעין דינסטיה, נתקרבה לתכונת ממשלה מדינית, ומפני"פ היה טבע הדבר מחייב, שילחמו הנשיאים בעד החירות המדינית. המדיניים דראו את אומץ רוחם וגבורתם הנפלאה במלחמתם נגד האויב, החזק מהם כדרך כל כח טבעי, שכשהוא מגיע לקצו וגוסס והולך, הנהו מתאמץ למעלה מיכלתו ומראה נפלאות. אולם גם הרוחניים הראו בשעה זו את כחם ותוקף דעתם. ראש הרוחניים, ר' יוחנן בן זכאי, תלמיד מובהק להלל הזקן, יצא בהחבא מן העיר ועזב את סוף המלחמה ביד המקרה, מבלי לחכות לתוצאותיה. ובעמדו לפני אספסינוס, לא בקש ממנו חירות מדינית, אלא חירות רוחנית, שירשה לו ליסד בית מדרש לתורה ביבנה ולהעמיד את הנשיאות הרוחנית במרכז היהדות. בקשת ריב"ז, אשר היתה קטנה ודלה בעיני גבור המלחמה, שלא יכול להבין את ערכה, שממנה יבנה בית ישראל לעתיד, ניתנה לו, והוא קבע את יבנה למקום מושב הסנהדרין והנשיאות ועשה אותה למרכז היהדות והתורה.

בכל פעולתו של ריב"ז ניכרת השאיפה הזאת: להרים את ערך יבנה ולהעביר אליה את הכח הרוחני מירושלים. לתכלית זו דרש: ובאת, לרבות בי"ד שביבנה (ספרי, דברים). כי, כרוחני קיצוני, היה בעיניו המרכז הרוחני החדש גדול בערכו לא פחות מן המרכז המדיני העתיק. גם תקן תקנות לתכלית זו, לקבוע את ההכרה בעם, שיבנה היא מרכז היהדות, כירושלים. היותר נכבדה בין התקנות הללו היא, שיהיו תוקעין ביבנה בשופר בר"ה שחל להיות בשבת*) — דבר שלא היה נוהג בגבולין, אלא במקדש, כדי שתהיה למקום מושב הסנהדרין אותה הקדושה שיש למקדש. עוד תקן ריב"ז תקנות אחדות, אשר הובן יש להן שייכות להורבן ביהמ"ק ולחיזוק מושב הסנהדרין, כמו: „שאפילו ראש בי"ד בכל מקום, שלא יהיו עדים הולכים אלא למקום הועד [של הסנהדרין] (ר"ה ל"א); „משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה, זכר למקדש" וכו', ועוד כיוצא בזה. בכלל התעסק ריב"ז בתקנות, לא בהלכות, בשביל שהשעה היתה שעת מעשה, לא שעת תלמוד; היא דרשה איש בעל רוח כביר, שתהיה לאל ידו להחזיק את כח האומה אחרי נפלה, נפילה מדינית ולהעביר את העם מחיים מדיניים לרוחניים בלי הפסק בינתים, כאדם שבונה חומה חדשה סביב לחומה רעועה, שבשעה שהפנימית הרעועה נופלת, כבר יש לה חליפין בזו שנבנתה סביבה. ודבר זה באמת עלה בידי ריב"ז באופן נפלא. בעוד

*) לפי עדותו של ר' אליעזר תלמידו, עי' משנה ר"ה ריש פ"ד ובגמרא שם.

שבירושלים נשמע קול מלחמה, כבר נשמע כנגדו ביבנה קול תורה: היהדות פשטה צורה ולבשה צורה חדשה, זו הצורה שבה עדיין היא קיימת עד היום. גם הצורה הזאת אמנם לאומית היא, אבל לא אותה הלאומיות המצומצמת, הבנויה על שנאת אחים, ריב מפלגות, מלחמת עמים והכנעתם איש תחת רעהו, אלא הלאומיות המורחבת, הדורשת כבוד כל הבריות, חירות ושלום בין כל בני האדם. לזה הטיף ריב"ז ראש הרוחניים. את העבדות שנא תכלית שנאה והיה דורש: „מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף? אמר הקב"ה: אזן ששמעה על הר סיני: כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו — תרצע" (מכילתא יתרו, קדושין כ"ב); גם דרש דרשה בשבח השלום הכללי והיה אומר: „אבנים שלמות תבנה, אבנים שמטילות שלום. ומה אם אבנים וכו' על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים אמר הקב"ה לא תניף עליהם ברזל, המטיל שלום בין איש לאיש, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה וכו' על אחת כמה וכמה שלא תבוא עליו פורענות" (מכילתא, שם).

אחרי חורבן הבית ונפילת המדיניות, נפלה, כמובן, שיטת המחזיקים בה בבית המדרש, ומפני כן נפל עכשו בית מדרש שמאי, אחד מעמודי המדיניות, וכבר בשנים הראשונות לקביעות ישיבתם ביבנה נמנו וגמרו לקבוע הלכה כבית הלל. וזהו דבר שבא ממילא, בסבות מהפכות הזמן; כי עתה, באבוד לישראל חסנו הלאומי — צריך היה לחזק את יסודותיו הרוחניים, והלכות בי"ש, אשר הוכן, כמו שכבר אמרנו, הן תולדות שיטתם המדינית, היו צריכות בהכרח לפנות מקומן להלכות בית הלל, הבנויות על שיטת הרוחניות, שהכריעה עתה את הכף 26). כבר ראינו, כי מעיקרי פעולות הרוחניים בדור שקודם החורבן, דור הלל הנשיא, היתה המלחמה עם הצדוקים. בעקבות רבו הגדול הלך גם ריב"ז. אולם תכסיסי המלחמה שבחר לו הוא שונים היו מאלה שבדור הקודם. הוא נלחם נגד הצדוקים בדברי שכל והוכיח להם טעותם מן הסברה וההגיון של הכתובים. כפי הנראה, החלו גם הצדוקים באותה שעה לבקש חיזוק לדעותיהם מן ההגיון, אבל זאת היתה תחלת מפלתם, כי בשדה זה לא יכלו עמוד נגד חכמי הפרושים, שהיו מומחים לאותו דבר יותר מהם ושעבדו לזה את כל כחותיהם הרוחניים. וזה גרם להם להצדוקים שהיתה תבוסתם שלמה בתקופה זו. כל עוד שעמדו על בסיס הכתב, היתה להם אחיזה בפשטות הכוונה היוצאת מתוך המקראות ככתבם. אבל מכיון שבקשו להלחם בכלי נשקם של הפרושים, היינו ההגיון והסברה, הורע כחם הרבה והוכרחו להכנע מפני עומק ההגיון ורוחב הסברה

של חכמי הפרושים ובית מדרשם. לדוגמא נביא בזה וכוח אחד שהיה לריב"ז עם הצדוקים ונצחם (ב"ב קט"ו, קט"ז): שהיו הצדוקים אומרים: תירש הבת עם בת הבן ודבר זה למדו מן הסברה: מה בת בנו, דבאה מכח בנו, תירשנו, בתו, הבאה מכח עצמו, לא כל שכן. והנה בתחלה בקש ריב"ז להביא להם ראיה מן הכתוב, שבני בנים נחשבים לענין נחלה כבנים עצמם, ובכן, כמו שהבת נדחית מפני הבן, כך צריכה היא להיות נדחית בירושה גם מפני בני הבנים. אולם כאשר הצדוקים לא הסתפקו בזה, הוכיח להם טעותם מן ההגיון: שבת הבן עומדת למעלה מן הבת בשביל שהיא לוקחת חלק בין האחין כהבן עצמו (דבר שהודו בו הצדוקים), והבת הורע כחה במקום אחין ואינה יורשת עמהם. גם יתר הוכוחים שהיו להצדוקים עם ריב"ז (עי' ידים פ"ד מ"ז ומנחות ס"ה) כולם הם מן הסברה וההגיון, ובשביל כך נצחם. וממה שמסופר שם: „שנצחום ואותו היום עשאוהו יו"ט", משמע, שבאותו הזמן נפלה שיטת הצדוקים ונתדלדלה, עד שנתבטלה לגמרי ברבות הימים.

בנוהג שבעולם, שיטה שהיו לה מהלכים באומה ימים רבים, אפילו כשהיא נשרשת ממקומה, עדיין רישומה ניכר בחיי העם, ורבים לא יחדלו גם אז מלאחוז בהשקפות שנולדו על ידה, אע"פ שכבר בטל טעמן הראשון בבטול השיטה, כי ימצאו להן טעם חדש עפ"י צרכי החיים החדשים. דבר זה ראינו גם במלחמת שיטות הרוחניות והמדיניות בתקופה זו שלאחר החורבן. הנה בעיקר הדבר לא היתה לכאורה עכשו לשיטת המדיניות תפיסה בחיים כלל, באבוד לישראל החוסן המדיני. אולם באמת, אע"פ שבטלה המדיניות בעצמה משתרב ביהמ"ק, הנה שיטת המדיניות, כלומר, השקפתה על היהדות ומהלך דעותיה, לא בטלה, אלא שנתלבשה בתמונה אחרת.

כבר ידוע לקוראינו, שאחד מעיקרי ההבדלים שבין הרוחניות והמדיניות הוא: שהראשונה שואפת ללמוד ודעת, והשניה — למעשה וקיום המצות בפועל. ושאלה זו נתעוררה עכשו בתקופה זו בעלית בית נתזה בלוד, ששם נתאספו החכמים: „תלמוד גדול או מעשה גדול?" הרוחניים נטו לשיטת התלמוד והמדיניים לשיטת המעשה, הללו נענו ואמרו: תלמוד גדול, והללו — מעשה גדול*). התכמים אמנם לא באו לכלל הכרע בשאלה זו ונמנו וגמרו, שלטובת חנוך האומה

*) יש להעיר, כי ר' טרפון שאמר: מעשה גדול, היה מן הנוטים אחרי ב"ש (ברכות י', יבמות ט"ו וברש"י שם).

נחוץ עתה לחזק את שני היסודות הלאומיים הללו יחד, ובכן אמרו: „תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה". ובזה עשו פשרה, מעין אותה הפשרה שעשו הסופרים בשעתם, לאחר עלית בית שני: שכדי להחזיק את היהדות צריך לחנך את העם גם ברוח וגם במעשה. בבחינה ידועה נמצאה היהדות עכשו במצב דומה לזה שהיתה בו אז, בימי עלית עזרא: כאז כן עתה, בשעת החורבן, נחוץ היה לקבץ את היסודות המפוזרים שבאומה ולעשות מהם חומר שממנו תבנה ותכונן האומה. ובשביל כך אנו רואים בתקופה זו חכמים העומדים בראש שאיפה מדינית ונוטים ג"כ לרוחניות, ולהפך, כי גדולי האומה ראו לאחד עכשו את שתי הנטיות שבעם, כדי להשתמש בשתיהן לחיזוק האומה ולקיומה.

עוד שאלה נחוצה מאד לקיום האומה צמחה בשעה זו, והיא: על איזה עבירות יהרג אדם מישראל ואל יעבור (סנהדרין ע"ד). השאלה הזאת נולדה אז בהכרח, כשהעם נרדף בשביל דתו וחייו היו תלואים לו מנגד בכל שעה, ובשביל כך צריך היה להחליט ולקבוע מסמרות בענין זה: מה הם הדברים, שעליהם צריך היהודי למסור את נפשו, ואם בכלל יש חיוב בדבר? השאלה, אם פקוח נפש דוחה את הדת בכלל או לא למשל, לענין שבת, נתעוררה עוד בפני הבית והיתה תלויה ועומדת עד החורבן. וכבר הזכרתי זה לעיל, שאעפ"י שבימי החשמונאים התידו להלחם בשבת, בכ"ז היתה הלכה זו רפויה בידם, ורוח חסידים לא היתה נוחה מן ההרג נחשים ועקרבים בשבת (שבת קכ"א), ועדיין לפני ריב"ז בא מעשה כזה ואמר: חוששני לו מחטאת (שם), ורק בדור שלאחר החורבן, דור תלמידי ריב"ז, נתקבל הדבר ונקבעה הלכה פסוקה, שפקוח נפש דוחה שבת. התלמוד מספר, ששאלה זו נשאלה לר"י ור"ע וראב"ע: מנין לפקות נפש שדוחה את השבת? וכל אחד הביא לזה ראיה מן התורה עפ"י דרכו (יומא פ"ה). כי לאחר החורבן דרשה השאלה הזאת בהכרח פתרונים: עד כמה קיום הדת הוא חובה במקום סכנת נפשות. בהתאספם בשביל דבר זה בעלית בית נתזה, העמידו חכמי הדור ההוא עיקרי הדת שדוחים את החיים ונמנו וגמרו: על כל עבירות שבתורה אם אומרים לו לאדם מישראל: עבור ואל תיהרג — יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים, שיהרג ואל יעבור. ובכן, העמידו את היהדות על שלשה עיקרים: אחדות אלהות, קדושת החיים וקדושת המשפחה.

י.

בין הכחות העיקריים, שהשפיעו על היהדות התלמודית שלאחר החורבן ביבנה, נוכל לחשוב את הנשיאות, שקבלה ביבנה תמונה חדשה. הנשיאות בזמן הבית, כשהיתה הסנהדרין במעמדה, לא היה לה כח מיוחד, כי הנשיא היה אך ראש הסנהדרין ודעתו היתה יכולה להבטל ברוב דעות של חבריו. אולם עכשיו, כשבטלה הסנהדרין, התנשאה הנשיאות ותבקש לה ממשלה בלי מצרים: הנשיא לא הסתפק אך בהנהגה רוחנית בלבד, אלא בקש להיות גם מנהיג מדיני. ובהיות כי כל עיקרם של החיים המדיניים של האומה לא נתגלו לאחר החורבן אלא בדת וברוחניות, יצא מזה, שהנשיא בקש להשתמש בכח ממשלתו בעניני הדת. ודבר זה, כמובן, השפיע השפעה מרובה על התפתחות היהדות התלמודית.

הנשיא הראשון לאחר החורבן ביבנה היה רבן גמליאל בנו של רשב"ג שנהרג בשעת החורבן. הנשיא הזה, אעפ"י שהיה מנכדי הלל הזקן, לא היתה בהרבה דברים דעתו מסכמת לדעת תלמידי ריב"ז, מנהיג הרוחניות, ובכלל היה נוטה לשיטת ב"ש במקום שהדבר היה נוגע לחיזוק האומה בצורתה המדינית. למשל, הוא היה מתנגד לקבלת גרים ואסר גר עמוני לבוא בקהל (ברכות כ"ח), נגד דעת חבריו. והיה מדקדק במצוות אף במקום שפטרוהו חכמים (שם ט"ז), כי היה סובר, שהעיקר הוא לא כוונת המצוות אלא קיומן במעשה, ולדעתו, מצוות אינן צריכות כוונה (עירובין צ"ה), ובדברים אחרים בעניני שבת היה מחמיר כדברי ב"ש (ביצה כ"א). בכלל היתה דעתו, שכדי לצאת ידי שמים על היהודי לקיים כל החובות המוסריים והדתיים, לא אך חלק מהם, וכשהיה מגיע להמקרא: צדיק הוא חיה יחיה, היה בוכה ואומר: מאן דעביד לכולא הוא דחיה, ור"ע נחמהו שאפילו במקצת מהן דיו (סנהדרין פ"א). כן הלך ר"ג בשיטת ב"ש לעניו קבלת תלמידים והיה אומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש (ברכות כ"ח), שמא יבא ללמוד תלמיד שאינו הגון, כי בעיניו כבעיני ב"ש לא היתה נכבדה התפשטות התורה בלבד, אלא הבנתה ושמירתה בטהרה אצל בני ישראל. בנוגע להצדוקים הוא לא רדפם ולא חשבם כעכו"ם (עירובין י"ח), אבל תחת זה גזר על שחיטת כותי ואסרה (חולין ה'), בשביל שהכותים קלקלו דרכם לאחר החורבן והתפרדו לגמרי מישראל.

אחת הפעולות הנכבדות המיוחסות לר"ג היא: תקון התפלה על

הסדר שליש פעמים בכל יום (ברכות ל"ד). התקון הזה היא, כמובן, ענין גדול לאחדות האומה להיות לכל ישראל לב אחד ושאיפה אחת בתפלותיהם. וצריך להעיר על האופי המיוחד של התפלות הללו, שתכונתן היא בקשות בשביל תקומת האומה וצרכי הכלל, לא בשביל צרכי היחיד המתפלל. אמנם חבריו החכמים התנגדו לזה מפנים שונים: אחד מחבריו, ר' יהושע, סבר, שאין עיקר להתפלל בנוסח הקבוע הקא, אלא די להתפלל תוכנן של התפלות בקצרה; ר"ע ג"כ לא חשב לעיכוב להתפלל דוקא מתוך הנוסח הקבוע, ור' אליעזר התנגד לזה לגמרי ואמר, שאין ראוי לו לאדם לעשות תפלתו קבע, אלא שהיא צריכה להיות תחנונים לפני המקום (שם מ"ד), ועוד אמר: ההולך בדרך אל יתפלל ג' ימים (עירובין ס"ה). ואפשר באמת, שהרוחניות, מתוך שעיקר שאיפתה הוא התרחבותם והתפשטותם של כחות הרוח ולא הצטמצמותם והתכווצותם, צריכה היתה להתנגד לקביעות נוסח תמידי לעבודה שבלב בעד כל האומה.

אולם עיקר התנגדותם של החכמים ביבנה לר"ג היתה בשביל השקפתו על הנשיאות. ר"ג בקש לתת להנשיאות הרוחנית תמונה מדינית, ומפני"כ נהג נשיאותו ברמה, בשביל שבקש להשתמש בכח הדת שבידו בחוקת שלטון להטותה כחפצו ולגזור על החכמים, שיהיו נשמעים לו בעל כרחם. ופ"א גזר על ר' יהושע, שיבוא אליו במקלו ותרמילו ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו. ובאופן כזה בקש לשלול מהחכמים כל חקירה חפשית בלמוד התורה, כדי שהתורה לא תהא עוד חכמה המסורה לחכמים, אלא גזרות דתיות, המסורות לראשי הכנסיה. אמנם אפשר, שלחיזוק קיומו הלאומי של העם בצורתו הרוחנית, היה מן הצורך שראש הכנסיה ישתמש בכח הדתי תקיף כזה, ובאמת נטו לדעה זו אחדים מזקני החכמים, כמו ר' דוסא בן הרכינס שהחליט לקיים את כל גזרותיו של הנשיא, אפילו במקום שהדין אינו עמו. אך החכמים מתלמידי ריב"ז התנגדו לדעה זו נגוד גמור. הם בקשו להעמיד את העם על ההבנה וההכרה הברורה ברוחה הפנימי של התורה. התורה היתה להם ספר החכמה, שהרשות נתונה לכל אדם להגות בה ולהקרה. „התורה לא בשמים היא" (ב"מ נ"ט) ואינה גזרות דתיות, והתנאים שמורים הלכה מתוך משנתם, כלומר, שאינם מבינים את טעם ההלכה ושרשה, — הרי הם מבלי עולם (סוטה כ"ד). כך היתה השקפתם של ר' יהושע וחבריו. ומתוך השקפה זו התיחסו להנשיאות: הם לא בקשו לקיים את הנשיאות בבחינת ראש הכנסיה, שיגזור גזרות דתיות על הצבור, או ראש העם בכלל, אלא בבחינת ראש החכמים, ואחרי שבתורה ובחכמה לא היה ר"ג גדול מחבריו, מפני"כ מצאו, שאין

עטרת הנשיאות הולמתו ובקשו שעת הכושר להורידו מגדולתו, שנשתלשלה לו בירושה מהלל הזקן. ופעם בא מעשה לידם, שנהג רבן גמליאל בביהמ"ד בזיון יותר מדאי בר' יהושע, אחד מראשי החכמים, ובקש להכריחו שיקבל את דעתו בענין תפלת ערבית שהיא חובה ולא רשות, וגם בענין קבלת הגרים לכלל ישראל שהיה ר"ג מתנגד לזה, ובאותה שעה עמדו עליו כל תלמידי־החכמים, ובודאי היו עמם באותה עצה גם התלמידים שישבו חוץ לכותלי ביהמ"ד, שלא הניחם ר"ג להכנס לביהמ"ד והיו מתמרמרים על הנשיא, — והפסיקוהו באמצע דרשתו והורידוהו מנשיאותו.

תוצאות היום ההוא, שבו הורידו את ר"ג מנשיאותו, היו נכבדות מאד לתולדות התפתחות ההלכה. המאורע הזה ידוע בתלמוד בשם „בו ביום", וכמעט נוכל לומר, שבו ביום נתבצר יסוד התלמוד: ביום זה נתנה הרשות לכל החכמים והתלמידים להכנס לביה"מ ולהוות את דעתם בהלכה, „וההוא יומא אתוספו כמה ספסלי" — נגד המנהג שהיה מקובל עד היום על פי השפעת הנשיא, להכניס אך תלמידים מובחרים ומובהקים, שהיה ר"ג מכריז: „כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לביהמ"ד". וע"י התקנה החדשה הזאת נפתחו שערי הלימוד לפני כל אדם, באופן שהתורה לא היתה עוד קבלה או גזרה, אלא חכמה המסורה לכל: כל אחד הרשות בידו להגות ולפלפל בדברי התורה, לקיים או להזות דברי החכמים שקדמוהו, אם אך מביא סמוכין לדבריו מן ההגיון. וזהו יסוד כל התלמוד כלו, שתכונתו היא התגלות רוחה הפנימית והתגלמותה של כל האומה, באופן שלא אנשים העומדים למעלה מן העם יצרוהו בעד העם, אלא שהעם בעצמו הוא היה יוצרו. המשנה מספרת, שבו ביום באו לביהמ"ד שני גרדיים משער האשפות והעידו הלכה בשם שמעיה ואבטליון לא כדברי ב"ש ולא כדברי ב"ה וקיימו חכמים את דבריהם (עדיות פ"א). החכמים בעצמם הראו על עובדא זו, „שאין לך אומנות פחותה אלא גרדי ואין לך מקום בזוי בירושלים אלא שער האשפות" (שם תוספתא), ובכ"ז קיימו החכמים את דבריהם, אלא מה אבות העולם לא עמדו על דבריהם במקום שמועה, עאכו"כ שלא יעמוד אדם על דבריו במקום שמועה, אפילו כשהיא באה מאנשים מן השוק, כדי לקבוע הדעת בעם, שהתורה היא מסורה לכל העם, הפך השיטה שמשלה עד היום, שהתורה היא תורת החכמים וראשי העם. ואפילו דעת יחיד נתקבלה בביהמ"ד, אף שלעולם הלכה כדברי המרובין, „אלא שמא תצטרך לה שעה ויסמכו עליה" (שם תוספתא). העיקר הזה הוא נכבד מאד, וגם הוא תוצאת השיטה המהלכת כעת בינינו, שהתורה היא תורת

חכמה ואינה גזירות, ומכיון שהיא חכמה הרי גם דעת יחיד יכולה להיות חשובה, ולפעמים עוד יותר מדעת הרוב, ואעפ״י שבשעה זו נדחתה, אבל יכולה היא להיות חוזרת וניעורה „לכשתצטרך לה שעה״.

בו ביום לא היתה הלכה שהגיחוה תלויה ולא פרושה בבית־המדרש: באותו היום היתה ראשית מעשיהם לאסוף את השמועות הקדומות ואלו שהיו יחועות להתלמידים החדשים, להביא סדר בהן, לברר אותן ולבקר אחריהן בלי כל משא פנים. חכמי יבנה ראו, כי השיטה, שהיתה שולטת עד היום, תגרום שהתורה תשתכח מישראל, ואמרו. עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, דבר מדברי סופרים ואינו מוצא, שלא יהא דבר מדברי ת״ה דומה לחבירו״ (תוספתא עדיות), כלומר שלא תהא הלכה בחרה וסחורה בסדר יחוע בלא סתירות והתנגדות מאחת לחברתה. ומפני״כ התחילו לסדר את השמועות ולכלול כללים בהן. „אמרו נתחיל מהלל ושמאי״, כי כל עיקרי ההלכות נשנו בביהמ״ד של שני הבתים הללו, ולפיכך, כשבקשו להכניס סדר בקבוץ ההלכות, התחילו מאלו. כידוע, נקבעה ההלכה בדור ריב״ז תלמידו של הלל הזקן — כבית הלל, ומכיון שדעת ב״ש נדחו מפסק־הלכה, נדחו לגמרי מביהמ״ד אפילו במקום ששקול הדעת היה נוטה להן, כדרך כל שיטה בשעה שהיא מתגברת על חברתה היא מורידתה עד הדיוטא התחתונה ואינה מבקשת לקבל ממנה כלום, אפילו מה שראוי לקבל. אולם בו ביום, כשהתחילו לבקר אחרי דעות ב״ש וב״ה, מצאו, שבהרבה הלכות ההגיון נוטה לדעת ב״ש, וחזרו ב״ה להורות כדברי ב״ש. עוד חידוש חדשו בביהמ״ד ביבנה, בנוגע להלכותיהם של ב״ש וב״ה: עד אותו היום היו שתי שיטות בביהמ״ד, או שני בתים — ב״ש וב״ה, ההלכה היתה קבועה או כדעת זו או כדעת זו, אבל לא אירע מעולם, שיחלוק חכם על שניהם ויאמר הלכה לא כדברי ב״ש ולא כדברי ב״ה. אבל בו ביום קבעו החכמים הלכות לא כדברי זה ולא כדברי זה, בשביל שהיה לנגד עיניהם אך בירור האמת ובקורת ההלכה, ומפני״כ העמידו על דעתם נגד דעת רבותיהם.

בהלכות ב״ש וב״ה עצמן העמידו סדר ושיטה קבועה, וכפי הידוע שהיוצא מוכיח תמיד על הכלל, בשביל כך הלכו וחשבו את כל ההלכות, שהן מקולי ב״ש ומחומרי ב״ה, כדי להראות על הכלל, שתמיד ב״ה לקולא וב״ש לחומרא, שזהי התכונה האמתית מסדר לימודם של הבתים הללו. בכלל השתדלו חכמי יבנה אך לדחות את דברי ב״ש מתורת הלכה פסוקה, אבל לא מתורת לימוד והגיון. כי לפי דעתם „אלו ואלו דברי אלהים חיים״. ומפני״כ תואים אנו, שהחכמים בהר זה מתווכחים

ומפלפלים בדברי שניהם ומפרשים אותם, כדי לעמוד על סוף דעתם, ושגורה בפיהם הלשון: „לא נחלקו ב"ש וב"ה ע"ז אלא על זה". ואחדים מחכמי יבנה, כמו ר' יהושע, משתדל לפעמים להשוות מדותיהם (נזיר י"ב, תוספתא אהלות פ"ה). ובכלל אמרו: אעפ"י שלעולם הלכה כדברי ב"ה, מכ"מ הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה. הם התנגדו אך לזה שיתפוס אדם קולי ב"ש וקולי ב"ה או חומרי זה וזה, אבל להתנהג כב"ש בקוליהם ובחומריהם לא התנגדו ביבנה כל עיקר. וטבע המאורעות של זמן זה מחייב הנהגה זו. כי מכיון שהמלחמות המדיניות, שהן בעיקרן גרמו יצירתן של הרבה הלכות ב"ש, כבר נתבטלו, וגם כח דנצחון של מתנגדיהם כבר אבד, מפני"כ, כשנשארו ההלכות כמו שהן בתור חכמה ותורה, חוזו לרכוש להן בביהמ"ד לבם של החכמים, שבירהו מתוכן מה שמצאו מוכשר לשעתם ומה שראוי להתקבל.

חכמי ביהמ"ד צריכים היו לבחור נשיא אחר במקום הנשיא ר"ג שהורד, ומכל גדולי החכמים שעמדו על הבחירה לנשיאות, היינו: ר' יהושע, ר' אליעזר ור' עקיבא, נבחר ר' אליעזר בן עזריה: ר' יהושע לא נבחר מפני שהמחלוקת נתעוררה בשביל כבודו והיה הדבר גורם יותר מדאי זלזול כבודו של ר"ג; ר' עקיבא לא היה ממשפחה מיוחסה, ומשום זה עלה הגורל על ר' אליעזר בן עזריה, שהיה מן המתונים וגם היה מיוחס ועשיר וכהן, ובקשו בזה למשוך אל הנשיא החדש את לב ההמון, שהיה כרוך אחרי הנשיאים מבית הלל, לפי שרגיל היה העם לראות בהם גם עוסקים בצרכי צבור ומקורבים למלכות. ראב"ע קבל עליו את הנשיאות, ובו ביום פתח את הישיבה בדרשה, שבה הראה את שיטתו והנהגתו החדשה, שעל ידה עתיד הוא להנהיג את בית-הועד כחפץ החכמים. הוא פתח ודרש: למה נמשלו ד"ת לנטיעה מה נטיעה זו פרה ורבה אף ד"ת פרים ורבים. ועוד דרש: דברי חכמים כדרבונות מה הדרבן זה מכוון את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם אף ד"ת מכוונין את לומדיהן וכו' הללו אוסרין והללו מתירין שמא יאמר אדם איך אני למד תורה מעתה? ת"ל כולם נתנו מרועה אחד אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן וכו', אף אתה עשה אזנך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאין ואת דברי מטהרין (חגיגה ג'). בדרשתו זו גלה הנשיא החדש דעת חכמי יבנה שבחרו בו והשיטה החדשה אשר לקחה עתה מקום בראש והמתנגדת מן הקצה אל הקצה לשיטת ר"ג, שהביט על לימוד התורה אך מנקודת ההלכה למעשה ומפני"כ דעה שלא נתקבלה בביהמ"ד להלכה לא חשבוה כראוית להתפלפל בה, ובשביל כך לא היתה התורה פרה ורבה, אבל הוא בא ודרש

שהתורה היא בשביל התורה, לא בשביל המעשה, והיא צריכה להיות פרה ורבה כנטיעה, ולפיכך גם הדעה הנדחית מהלכה אף היא צריכה לימוד, כי לענין לימוד אלו ואלו דברי אלהים חיים. בדרשתו זו, שהיתה הפתיחה לדרך הלימוד החדש שנתקבל עכשיו ביבנה, העמיד את שיטתו החדשה על שלשה יסודות: א) הלימוד בשביל החכמה (ד"ת מביאים חיים לעולם), ב) הגיון הלימוד (ד"ת פרים ורבים כנטיעה), ג) אספת השמועות של כל החכמים (אלו ואלו דברי אלהים חיים). שלש השאיפות הללו הן הן עמודי יבנה אשר עליהם נבנה בית התלמוד.

היסוד הראשון הוא הלימוד בשביל החכמה: התורה היתה להם למעין החכמה ולמקור הדעת, היא לא היתה עוד מעכשיו דתית בלבד, אלא לימודית והגיונית, ובשביל כך אנו רואים, שבה במדה שדנו על ההלכות שהן צורך החיים, כמו עניני איסור, טומאה וטהרה ונזיקין וכיוצא בהן, במדה זו דנו גם על ההלכות שאבד הצורך התיוני שלהן, כמו דיני נפשות, קרבנות וכל עניני קדשים, שהם הלכתא למשיחא, וכל כך למה? בשביל שגוף העסק בתורה היה להם תכלית בפני עצמה; הם בקשו להסית את האומה מכל פגעי החיים שהיו סובבים אותה ולמשכה לבית־המדרש, כדי שתמצא שם קורת רוח ומנוחת הנפש.

כתוצאות מן הנחה זו — הלימוד בשביל החכמה, נתכבר ביבנה יסוד חדש ע"י אחד מראשי עמודי ביהמ"ד — ר"ע, והוא: יסוד האגדה, שעד אותו היום לא ראינוהו בולט בביהמ"ד, וזה מונח בטבע התחלפות השיטה ששלטה בביהמ"ד, כי עד עכשיו היה ביהמ"ד כעין בי"ד ראשי, שהיתה לו תכונת שופטי הדת, כמו סנהדרין לפנים, ומפני"כ בהכרח מצאו שם מקום אך התקנות והחקים של צורך החיים, שעליהם דנו בעלי התריסין בכובד ראש, ולא היה בו בביהמ"ד שום מקום לאגדה, אף שהאגדה בכלל כבר היתה ידועה להם בזמן הבית במקצת. אולם כעת, כשהיה ביהמ"ד לבית ועד לחכמים, שהרשות נתנה לכל תלמיד־חכם לחוות שם את דעתו על כל צרכי החיים והעולם הלאומיים והתרבותיים, פתח ר"ע ודרש בדבר אגדה. וחמשה דברים היה ר"ע דורשם בו ביום „כמין אגדה" (שם תוספתא עדיות), שתוכנם היא חקירה מדעית כללית לענין שאלת הירושה, אם האב זוכה לבן בהתפתחות הכשרונות, שאין לה יחס אל שאלת החיים של האומה, ומאותו היום נפתחו שערי ביהמ"ד לכל תקירות כלליות שבחיים ודרשות מוסריות, והתחיל להתפתח החלק היותר נאה ומהודר שבתלמוד, הוא חלק האגדה.

היסוד השני שהונח ביבנה, והיא הגיון הלימוד, שיהיו ד"ת פרים ורבים כנטיעה, מעידים ע"ז הרבה ווכוחים שהיו בין חכמי יבנה בהלכה,

שיוצאיניס הם בעומק העיון והרחב השכל ובנוים על עמידי ההגיון והסברא ולא על הקבלה והעדות, כמו שהיה נהוג עד היום. והא ראיה, שכמה שמועות מקובלות שהעידו חכמים אחרים, התנגדו להן חבריהם, לא בשביל שהיתה בידם קבלה אחרת, אלא בשביל שכך יצא להם מתוך הגיונם. הגיון הלימוד, החידוד והפלפול נתרחב ביבנה כ״כ, עד שנעשה החכמים היה להם תכלית בפני עצמה לא בשביל ההלכה, ואדרבה התרחקו מההלכה לפעמים ובקשו בפלפולם להראות את ההפך מהאמת, כידוע, שידיעת הפך הסברה מחייבת לעולם את הסברה האמתית, שזה מעיד על בקורת השכל של האדם, שיכול לעמוד על סוף עומק הדעת כשיודע את כל צדדי ההגיון, נגודיו והפוכיו, כמו שיש בהגדסה הוכחת החיוב מהשלילה. וכ״כ הגיע הדבר עד שהיו שם תלמידים שהיו יכולים לטהר את השרץ בק״ן טעמים, באופן שבית-המדרש נהפך לבית-לימוד תכסיסי מלחמה והחכמים היו נקראים בעלי תריסין.

מקום גדול להרחיב את הפלפול ולהרבות את הדרשות נתבצר להם לחכמי יבנה ע״י שאיפתם להכניס את כל הלכות שבעל״פ בפנים התורה גופא. הם לא הסתפקו אך בהרחבת תורת ההלכה והתפתחותה, כי התרחבות ההלכה בלבד כבנין בפני עצמו בצד התורה היתה סכנה להלכה גופא, כי יש לחשוש, שבה במדה שההלכה תהא הולכת ומתפתחת, במדה זו תהא הולכת ומתפרדת לגמרי מהאותיות שבתורה, ונעשית תורה בפני עצמה. ובשביל כך, כדי שלא יולד הקרע הזה, השתדלו לאחד את שתי התורות הללו ביחד ולעשותן תורה אחת, באופן שלא תהא תורת ההלכה בנויה בצדה של התורה שבכתב, אלא על גבה, כעליה על גבי הבית.

והחומר שהמציאו החכמים לבנות ממנו את הבנין הגדול הזה של הרכבת שתי התורות, יש לחלקו לשתי חלוקות כלליות. בראש החלוקה האחת עמד ר׳ ישמעאל וחבריו ובראש החלוקה השנית — ר׳ עקיבא וחבריו.

שיטת ר׳ ישמעאל וריה״ג וחבריהם השתדלה להראות את מקור ההלכה בהגיון התורה. לתכלית זו הרחיבה את המדות שהתורה נדרשת בהן והעמידתן על שלש עשרה. אלו הי״ג מדות, שהן כוללות עיקרי כללי ההגיון, היו בידי החכמים הללו לאמת-הבנין לחבר על-פיהן את התורה המסורה, תורת ההלכה, עם התורה הכתובה. הם בקשו ומצאו, שי״ג מדות אלו יש להן מקור בתורה ושהתורה עצמה השתמשה בהן, ובשביל כך הרשות בידם להרחיבן ולפתחן ולהשתמש בהן בכל מקום שתבוא הלכה לידם שהיא סתומה בתורה, כי מכיון שיש למחות

אלו מקור בתורה, א"כ כל מה שיוצא מכללי המדות הללו הרי זה כאלו נאמר בתורה עצמה. על סגנון הלשון שבתורה, חסרון ויתרון וכפל לשון שבמלות-השמוש ואפילו מלות שלמות, לא שמו בעלי שיטה זו לב להוציא מזה את תורת ההלכה, כי לפי שיטתם „דברה תורה כלשון בני אדם", שלפעמים מרחבת דיבורה ולפעמים מקצרת או משנה הסגנון; אלא עיקר יסודם בנו על הגיון הכתובים, ובזה ראו את כל מרכז הכובד של תורת ההלכה. ואין כל ספק, ששיטה כזו הבנויה על מדות ההגיון יש לה יסוד גדול, והיא באמת הרחיבה את ההלכה והעשירה אותה עושר רב. אולם ר' עקיבא וחבריו לא הסתפקו במדה זו אלא שבקשו להראות את יסוד ההלכה בגוף התורה עצמה ובאותיותיה, בדקדוק המלות, בנטות השמות, בחסרון ויתרון, ואפילו בהתגין שבה.

והנה אמנם החכמים האחרונים, כמו וויס, למשל, וכהומה, מטילים דופי בשיטה אחרונה זו וגם מתפלאים על זה, שאיש בעל הגיון גדול כר' עקיבא ובעל שכל רחב ועמוק כמהו יעמיד בנין על אות אחת או תג שבתורה. אבל אנחנו לא לבד שאין אנו מתפלאים ע"ז, אלא שאנו מוצאים שיש לה סמוכין הרבה לשיטה זו, ואפשר שהיא באמת היותר אמתית. והזכות שיש ללמד על שיטה זו היא משני פנים: ראשית, כל הבקי בספרי דת ודין יודע, שלפעמים אפשר לנו להוציא הלכה שלמה מדקדוקה של מלה אחת שנשתנה בסגנונה, ואין לנו הרשות לומר, שלא במתכוין נמלטה המלה הזאת מפי המחוקק בשעה שהדקדוק הלשון דרש להשתמש במלה אחרת במקומה. אלא שמטילין אנו בעל כרחנו כוונה ידועה בכפל הלשון של המחוקק או חסור ויתור שבו. וכן נוהג הדבר גם היום בכל משפטי דת ודין, שהדורשים את החוק ככתבו וכלשונו הוצאת מעצם המלים ודקדוקן, ואך בנוגע לספר פיוטי או ספורי אנו אומרים שהמחבר לפעמים גורע או מוסיף כדי ליפות סגנונו, משא"כ בספר דת ודין — כל אות וכל תיבה שבו צריכה היא להיות נדרשת לבקש בה את הכוונה שהכניס בה המחוקק. ובכן צדק ר' עקיבא מאד במשפטו בנוגע לספר התורה, שמלבד החלק הספורי שבה, היא בכללה תורת חקים, וא"א לנו להחזיק בהכלל „דברה תורה כלשון בני אדם", כדעת ר' ישמעאל, אלא שצריכים אנו להשגיח על כפל הלשון שבה, חסר ויתיר וכהומה, ולהוציא ממשמעותן של איזו מלים ותיבות או שינוי לשון כוונה ידועה, שיש לה ערך דתי ומשפטי.

והשנית, הדעת מאד נותנת, שהסופרים, שלפיכך נקרא שמם סופרים, שהיו סופרים את כל האותיות שבתורה, ותז"ל יחסו להם תיקונים

שונים, שנקראו תיקוני סופרים (תנחומא בשלח) ופיסקי טעמים, וגם שינוי הכתב מעברית לאשורית, — אפשר שבשעה שהעתיקו את התורה, באכות צמצמו בהשינוים שנמצאו בתורה, חסרון ויתרון, או בהתגין וטעמים, אותן הקבלות, שהיו להם במסורה, לסימן מפני השכחה, או, שהם עצמם, כשמצאו שינוי בכתב, „קרי וכתיב", בנו ע"ז הלכות והגיתו בזה כוונה ידועה, לפי שסמכו ע"ז, שא"א להיות שהתורה הניחה בלי כוונה מבטא אחד פעם בסגנון זה ופעם בסגנון אחר, או מלה אחת פעם מלאה ופעם חסרה, כמו, למשל, במלת אתם, שנמצאת חסרה אצל קידוש החודש, במקום שצריך להיות אותם, — סמכו את הדרשה: אתם אפילו מוטעים; או במלת טוטפת, שבאה לפעמים מלאה ולפעמים חסרה — המסורה של ד' פרשיות (מנחות ל"ד) וכיוצא באלו*). ואפשר שהסופרים עשו את הציונים והסימנים על הגליונות או שמסרו בע"פ את הדרשות על התגין והאותיות שבתורה, אלא שנשתכחו בסיבת המאורעות והתהפוכות של אותו הזמן. ולפיכך ר' עקיבא, שנסתכל בתוך רוחם של הסופרים הראשונים, בקש להחזיר את האבידה לבעליה ולמצוא בתוך התגין והטעמים והאותיות של החסרים ויתרים אותן הקבלות והמסורות שתלו בהם הסופרים, ולגלות את הרמזים שהיו גלוים וידועים לבעלי המסורה הראשונים, וכמו שאמרו לו לפעמים חבריו: „אתה דורש ומסכים לשמועה". ובכן שיטה זו, לבקש בהאותיות והסימנים שבתורה את רמזי המסורה, ולתלות עליהם את תילי ההלכות של תושבע"פ, יש לה יסוד וסמוכין הרבה מן ההגיון.

עוד אפשר לומר, שכוונתו של ר"ע בשיטתו זו, לקשור את התורה שבע"פ אל האותיות שבתורה שבכתב, היתה ג"כ כדי להציל את התושבע"פ מן השכחה. בשביל שא"א לנו לצייר לעצמנו, שסכום רב של הלכות קטועות ובודדות בלי שום קשר הגיוני, באותו המצב שהיתה התושבע"פ בתקופה זו, אפשר להיות שנון בעל פה בפי רבבות תלמידים המפוזרים בכל הארץ, ולפיכך, כדי לשמור את האוצר הגדול הזה מן השכחה, אין כל עצה אחרת זולת לחזקו בסימנים ולקשרו אל האותיות שבתורה. וזהו הגרעין המונח בשיטתו של ר"ע לדרוש „על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות".

כל אלה הועילו לחזק את היסוד השני שהונח עכשיו ביבנה, והוא יסוד הגיון הלימוד.

היסוד השלישי שהונח ביבנה ע"י הנשיא החדש הוא אספת

---

*) עי' בס' מונה"ז, שמאריך בענין זה בפרק מיוחד בדברים של טעם

השמועות (אלו ואלו דברי אלהים חיים): אנו מוצאים „שכשנכנסו חכמינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל וכו' אמרו נתחיל מהלל ושמאי" (תוספתא עדיות). והתחילו לאסוף את השמועות של הלל ושמאי ושמועות כל החכמים, שע"ז מעידה המסכת עדיות שנשנית בו ביום. אולם לא אספת השמועות בלבד היתה עיקר מטרתם של חכמי יבנה, אלא שבכאן הונח היסוד גם לסדר השמועות. וגם בענין זה לקח ר' עקיבא חלק בראש, והוא היה מן הסדרנים הראשונים, שאמרו עליו שעשה את התורה טבעות טבעות (אדר"נ פי"ח), כי עד הדור זה היו החכמים משננין בע"פ כל אחד את ההלכות שקבל מרבותיו בלי כל סדר הגיוני וקשר ביניהן, כ"א מה שידע בקבלה מפי רבותיו ובלשון ובסדר ששמע כך העיד. דבר זה אנו למדים מתוך סגנון של העדיות של רוב החכמים שנמסרו בו ביום, שכלן הן ענינים נפרדים לגמרי. למשל, ר' יהודה בן בבא העיד חמשה דברים: שממאנים את הקטנות, ושמשיאין את האשה על פי עד אחד, ושנסקל תרנגול בירושלים על שהרג את הנפש, ועל יין בן מ' יום שנתנסך על גבי המזבח ועל תמיד של שחר שקרב בד' שעות (עדיות פ"ו). כל אלו הדברים הם ענינים שונים שאין שום יחס וקשר ביניהם. וכן ר' ישמעאל חברו של ר' עקיבא אמר לפני חכמים בכרם ביבנה שלשה דברים נפרדים: על ביצה טרופה שהיא נתונה על גבי ירק של תרומה, שזהו בענין טומאה, ועל שבלת שבקציר וראשה מגעת לקמה וכו', שזהו בענין מתנת עניים, ועל גנה קטנה שהיא מוקפת הרים וכו', שהיא בהלכות זרעים (שם פ"ב). וכסגנון זה היו נמסרות העדיות של שאר החכמים. אבל לעומת זה אנו רואים, שר' עקיבא הסדרן הראשון אמר שלשה דברים בענין אחד: על כסא סנדל של סיידין שהוא טמא מדרס ועל שירי תנור ארבעה וכו' ועל כסא שנטלו שנים מחפויו זה בצד זה שהוא מטמא (שם פ"ה). והנה כל שלשת הדברים הם בענין טומאה, ולכשנמצא לומר יש ביניהם גם קשר הגיוני במקצת, היינו לענין שברי כלים אם נשארה טומאתם עליהם. ובכן הניח ר"ע היסוד הראשון לסדר השמועות לכלול קיבוץ הלכות ידועות שנושאן אחד בחדא מחתא. ובכלל הננו שומעים כבר בדור זה שמות כוללים, כמו נגעים ואהלות, עוקצין ובהמה, מה שכמדומני לא שמענו בדורות שקדמו לו. ומזה נראה שהתחילו החכמים לחבר את הענינים שמחוברים בנושא אחד ולהניח עליהם שם כולל, שזהו התחלתו של סידור ההלכות המפוזרות בקובץ אחד. ויש לשער, שזה שיחסו החכמים לר"ע „משניות גדולות", הכונה בזה על שמות הסדרים ואפשר גם המסכתות שהניח ר"ע, וזהו נקרא „משניות גדולות"

בניגוד לשם משניות קטנות שהונח על הפרקים והמשניות שסדר רבי, ושם משניות גדולות נתחלף אח"כ בזמן מאוחר בשם מסכת, שנתקבל לשם כולל להענינים המסודרים בנושא אחד. ולפי"ז נוכל ליחס לר"ע שמות הסדרים והמסכתות שבמשנה, ובכלל התחלת סידורי המשניות בסדר כללי.

שלשת העמודים הללו שהעמידה יבנה, שד"ת מביאים חיים לעולם, שיהיו ד"ת פרים ורבים כנטיעה וישאלו ואלו דברי אלהים חיים, — הם יסוד הבנין שעליהם נוסד היכל התלמוד. ומכאן ואילך הגיעה התקופה השלישית שבהתפתחות התושבע"פ למרום פסגתה. פה ביבנה נתגדל התלמוד גדולת ענק: מההלכות הקטנות הקטועות והעדיות הפסוקות והקצרות, שנשמעו מפי תלמידים בודדים כשברי קולות, נעשו ונבראו הלכות גדולות שלמות ומסודרות. ביהמ"ד נעשה מלא תנועה וחיים, ההלכות — מלאות ענין ומרחיבות דעת; מכיון שאיזה תלמיד בא ומסר שמועה מקובלת, מיד הקיפוה „כתנור של עכנאי" והתחילו „בעלי תריסין" לישא וליתן בה, להשוות מדותיה, עם יתר השמועות בכהומה לה ולחקור אחרי מקורה בתורה — ולא זזו משם, עד שעשאוה ברורה כשמלה.

ההלכה בתקופה זו הקיפה את כל חיי האומה הציבוריים, הביתים, הדתיים והמדיניים. מן ההלכות שהגיעו להשתלמות בדור זה בולטות ביותר הלכות טומאה וטהרה והלכות נזיקין. בנוגע לשאלת טומאה וטהרה כבר הראיתי לעיל, שהיא היתה אצלם שאלה לאומית, מפני שבה היה מרכז-הכובד של הצטמצמות האומה בעולמה והתרחקותה מעמי הנכר. השאלה הזו נתרחבה עתה עוד יותר לרגלי הטלטול והגלות בארצות הנכר, שצריכה היתה האומה לבקש אמצעים באיזה אופן להצטמצם במרכז היהדות לבלי להטמע באומות-העולם, והטומאה היא כתרים בפני ההתבוללות, לפי שהיא מזכירה את היהודי על כל צעד ושעל את חובות דתו ומפרישתו ומבדילתו מכל העמים להקיפו באויר מיוחד ולסכך עליו כמו בענני-כבוד לבל ישטפו לתוך עולמו הרעים של החיים הבלולים. עד כמה שאלת הטומאה והטהרה לקחה את לבם ומסרו נפשם עליה, יש לראות מתוך מה שמסופר בתלמוד ע"ד תנור של עכנאי, שהיא שאלה ידועה בהלכות טומאה, שנידו חכמים בשביל דבר זה אחד מראשי עמודי ההלכה — ר' אליעזר, שעמד על דעתו נגד דעת חבריו, ועי"ז אבד לו לבית-המדרש אחד העמודים הגדולים שהיה נשען עליו. ואפשר שהיתה בזה גם שאלה יסודית בענין אם יש לקיים את דברי היחיד נגד הרוב אפילו במקום שההגיון על צדו (היים). כי מאז

שנתקבלה ביבנה הדעה לשנות גם דברי היחיד בין המרובין, היו בודאי נמצאים חכמים אחרים, ובראשם ר׳ אליעזר, שהתרחקו עד הקצה האחרון בענין זה ובקשו לקבוע גם הלכה כדעת יחיד, מבלי להשגיח על הרוב; וגגד דעה זו יצאו יתר החכמים להלחם, כי באופן כזה לא יבואו לעולם החכמים לכלל דעה אחת; וכדי לחזק את הכלל של „אחרי רבים להטות“ נידו את ר׳ אליעזר בשביל דעתו זו. אולם עצם עובדא זו, שהמחלוקת נתפרצה בשביל שאלת טומאה, מוכחת, שהענין הזה היה נושא חי לפניהם שנתנו עליו נפשם.

במדה לא פחותה מזו נתפתחו עתה דיני ממונות, עד שהיה למלה בפיהם: „הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן, שהן כמעין הנובע“ (ברכות ס״ג). דיני ממונות הם בכלל הדברים שמקרא מועט והלכות מרובות, ובשביל שמקורם מועט בתורה וניתן להשכל מקום רחב להתגדר בו, לפיכך הרחיבום לפי צורך החיים של האומה ולפי רוח המוסר של היהדות. אחד מעמודי הגיונם, שעליו סמכו את היסוד של דיני ממונות בישראל, היא תורת הלב ודרישת המוסר, באופן ששתפו את מדת הדין למדת היושר בבריאת עולם המשפטים. בדיני ממונות שהעמידו, יותר ממה שיש בהם קנס ועונש מצד הבי״ד יש בהם מוסר לב וחטא נגד הדת: אם עשה אדם עול לחבירו בדין, הרי עבירה בידו לפני הקב״ה. למשל, גזל אחד מחמשה ואינו יודע מאיזה גזל, שמדת הדין נותנת שיהא מניח גזלה בינידם ומסתלק, אבל „אין זו דרך מוציא מידי עבירה“, אומר ר׳ עקיבא, עד שישלם לכל אחד ואחד (יבמות קי״ח). ומטעם זה נבין את המאמר המשפטי של בן דורם ר׳ יהושע: „ד׳ דברים העושה אותם פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הם: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו, והכופף קומתו של חבירו בפני הדליקה, והשוכר עדי שקר להעיד, והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו׳ (ב״ק נ״ה) — שלכאורה המשפט הזה תמוה, שבעד גרם היזק כזה, כמו כפיפת קומתו של חבירו בפני הדליקה או שכירות עדי שקר להעיד, לא יהא על האדם שום עונש בבי״ד; אבל באמת, מכיון שכל עניני המשפטים שבין אדם לחבירו עומדים על יסוד המוסרי והחיוב הדתי, הרי אין כל פלא, שדברים כאלו אין עליהם עונש בדיני אדם אלא בדיני שמים, כי העונש של די״ש, שהטילו החכמים על האדם, היה גדול בעיני העם הרבה יותר מהעונש של דיני אדם.

בפרטי דיני ממונות שנתרחבו ביבנה בולטים יותר מכל: דיני חזקות, נזקי שכנים ומקח וממכר, שבשביל שע״י הגלות והטלטול ממקום למקום באו לידי התנגשות בענינים אלו בין אדם לחבירו, לפיכך היה

צורך השעה הורש, שההלכות הללו יתפתחו ביותר.

כמו"כ דנו הרבה ביבנה ונשאו ונתנו בחלק דיני נפשות, אעפ"י שחלק זה נחשב כבר אצלם לחלק לימודי בלבד, שכבר בטלו דיני נפשות בישראל עוד קודם התירבן. אולם בשביל שהיו קרובים לזמן של דיני נפשות, דנו ע"ז, כדי שלא תשתכח תורה זו מפי ההורות הבאים, כמו שהתעסקו הרבה בסדר קדשים, אעפ"י שלא היה לו כבר ערך שימושי, בשביל להצילו מכליון הזמן, כמו שכבר הזכתנו, שביבנה נולדה ההשתדלות לשמור את התורה משכחה ולקבץ את כל ההלכות הישנות, ומטעם זה, דנו בדיני נפשות בפרטי פרטיהם, כדי למסור את שמועותיהם להדורות הבאים. ויש לשער, שהם, חכמי יבנה, מסרו לנו במשנה את הסדר של הסנהדרין והנהגתה כפי שהיתה בפני הבית.

סופה של הנשיאות היתה, כי ראה ר"ג שחבריו רבו עליו וששיטתם עלולה יותר לרכוש את לב התלמידים, — נכנע לפניהם והלך לפייס את ר' יהושע הנעלב על ידו. הנשיא מצאו שיושב ועוסק במלאכתו, והשתומם לראות את העניות, שהעידו עליה כותלי ביתו, ור"י השיב להנשיא דברי תחורין: „אוי לו להדור שאתה פרנסו וכו' שאי אתה יודע בצערן של ת"ח". הדברים השנונים הללו פלחו את לב הנשיא ויעוררוהו לבקש מחילה מר' יהושע. ר' יהושע מחל לו ושלח להגיד לביהמ"ד, שהוא מצדו אינו מתנגד לזה שיחזירו את ר"ג לנשיאותו. אבל לא בקשו להוריד גם את ראב"ע והחליטו, ששניהם ישתמשו בכתר הנשיאות, והראב"ע יהיה משנה להנשיא. אמנם ר"ג הושב לנשיאותו, אבל לא לשיטתו, כי לא היה לו עוד אותו התוקף שבתחלה: שיטת חבריו כבר הספיקה להעמיק שרשיה, ומהיום והלאה נעשית היא שלטת בביהמ"ד. בכלל אבדה הנשיאות מאותה שעה את כחה שהיה לה בתחלה. דעת הנשיא היתה דעת יחיד, שהתלמידים היו יכולים לחלוק עליה ולבטלה.

* *
*

נוסף על התלאות והמצוקות שסבלה האומה לאחר החורבן מבחוץ, קבלה עוד דחיפה גדולה מבפנים וקרע גדול ונורא נגלה בחומת היהדות, אשר בראשונה לא היה ניכר, ולבסוף הלך וגדל עד שהיה לקרע שאינו מתאחה לעולם. ודבר זה א"א היה לו לבלי להשפיע על מהלך הדעות של חכמי יבנה בתקופה שאנו עומדים בה כעת.

הקרע הזה הוא היהדות המשיחית, אשר בתחלת יצירתו קודם החורבן לא שמו אליה החכמים לב ולא מצאה כראוית להלחם בה, בשביל

שהיתה עדיין במצב העובר שלא נגמרה צורתו וא"א היה לדעת תוצאותיה. אולם בה במדה שנתרבו הגזרות ותקפו הצרות בזמן התירבן ולאחריו, במדה זו הלכה ונתגברה ותפסה מקום באומה, כי שיטה זו, שמבטלת את כל חיי העולם-הזה ומבקשת לה תנחומין בגנזי נסתרות ובמלכות שמים, ומצד השני היא פוטרת את האדם מכל המצוות המעשיות שבתורה ודורשת אך אמונת הלב בלבד, — רכשה לה לאט לאט הרבה לבבות, כי רבים מפליטי הגלות, המעונים והנדכאים בחומר וברוח מטלטול והלוּת, נתנו ידם בחפץ לב להשיטה החדשה, המקילה את העול. נגד התנועה דזאת, שקבלה עכשיו פנים אחרים לגמרי מכפי שהיתה בראשית צמיחתה, יצאו חכמי יבנה להלחם, שכבר צפו בה את הסכנה הכרוכה בעקבה להיהדות, ובשביל שראו, שלבטלה כל עיקר אי אפשר, צמצמו את כל כחם בזה, שתהא מנותקת ומופרדת מן היהדות, כאמונה בפני עצמה שאין לה עם היהדות כלום.

האמצעים, שבחרו להם חכמינו לתכלית זו, הם לא מלחמת שנאה ורדיפה, אלא מלחמת דברים והשתדלות להוכיח מן התורה, ששיטה זו היא נגד דעת היהדות. ביחוד השתדלו לרומם את המצוות המעשיות, ובפרט אלו שהמשיחיים זלזלו בהן, כמו מילה ונט"י וכדומה. לפיכך אנו מוצאים אצל חכמינו הרבה מאמרים שמדברים בשבח המילה, כמו: גדולה מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות, מאוסה היא הערלה שנתגנו בה רשעים, ועוד הרבה מאמרים מענין זה (נדרים ל"א), ור' אליעזר הגדיל כ"כ מצות מילה עד שהתיר להביא כלי-מילה בשבת (שבת ק"ל), וכן אמר ר"א: גר שמל ולא טבל הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו (יבמות מ"ו), וכן היא דעת ר' יהושע שם, נגד דעתם שבטלו את המילה ותקנו את הטבילה במקומה. וכן דרש ר' עקיבא: ד' ערלות הן: באוזן בפה בלב ובגוף, אם ימול משלשתן אינו תמים אלא מן הגוף (מדרש בראשית מו), נגד הדעת שהסרת ערלת הלב היא העיקרית. כמו"כ הרבו להגדיל את ערך הנשואין, ונמצא לחכמי יבנה בענין זה הרבה מאמרים, ודבר זה, כידוע, מכוון נגד שיטתם שהתנגדו לחיי אישות בכלל.

כן יש לנו לראות, שבדור זה נתפתחו ביחוד עניני היתר נדרים, ובפרט לקח בזה חלק גדול ר' עקיבא ראש החבורה, עד שהמציא שפותחין לאדם גם בכבוד המקום, שעי"ז נופל כל יסוד הנדר, לפי שאין לך דבר שא"א למצוא היתר כנגדו ע"י פתח זה, וחכמינו עצמם אמרו (חגיגה פ"א מ"ח): היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה

שיסמכו. ולפיכך הרחיבו כ"כ מדת התרת הנדר, כדי להוציא מלבם של המשיחיים, שאחת ממדותיהם העיקריות היא להתרחק מחיי העולם הזה ולהתבודד ולאסור על עצמם מה שמותר להם, נגד דעת חז"ל שאמרו: לא דייך מה שאסרה תורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים (ירושלמי נדרים פ"ט). וכן מסופר בתלמוד, שר' יהושע התנגד מאד להפרישות המוחלטת, ומשחרב ביהמ"ק נתרבו פרושים בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, ונטפל להם ר' יהושע והוכיחם על זה (ב"ב ס'), בשביל שהדרך זה מתקרב לשיטתם של אלו. וכיוצא בו יש למצוא הרבה מאמרים מחכמי הדור הזה. גם לימוד ר"ע: וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי חברך (ב"מ נ"ט) — הוא, לדעתי, מכוון נגד אלו, שאמרו, שצריך אדם להפקיר את חייו בשביל חיי חבירו. וכן יש לשער שהמאמר שבעדיות: אין אליהו בא לטהר ולטמא, להוסיף ולגרוע דבר שבתורה, וכן הדעה של ר' יהושע: תורה לא בשמים היא, כל אלה נאמרו בניגוד לדעותיהם, שכבר נתפשטו בין ההמון, ולפיכך השתדלו חכמינו להראות, שדעותיהם אינן מתאימות עם רוח היהדות, כדי להסיר מהן את לב ההמון. זהו הדבר האחד שיש לנו למצוא בדור זה אצל חכמינו נגד התפשטות הדת המשיחית, היינו מלחמת דברים, וגם זה אך ברמזים קטועים ובהדרשות של חוהדין; אבל אין אנו מוצאים מקור לזה שנעשה איזה מעשה בפועל בענין ההרחקה ע"י תקנות וכדומה. וזה אפשר בשביל כך, שבהיות הדת המשיחית בתור כת בישראל לא היתה לה עדיין תמונה בולטת וצביון מיוחד, אלא היתה בבחינת שיטה לימודית חדשה, ובמעשה התנהגו המשיחיים ככל היהודים, כידוע, — לפיכך השתמשו חכמי ישראל גם הם במלחמת דברים, כדי להוכיח ע"י דרשות ומאמרים, ששיטתם היא נגד היהדות, ודבר זה די היה להם להשיג תכליתם, היינו: להרחיק את העם משיטה זו ולהבדילה מן היהדות לגמרי.

י"א.

הבנין הגדול של בית-התלמוד, שהגיע ביבנה כמעט לקץ השתלמותו, התמוטט לנפול תחתיו ע"י פולמס של אדרינוס. הסבה לזה היתה המרידה המדינית, הידועה בשם מרידת בר-כוכבא: השאיפה המדינית שנשתקעה אחר החרבן התעוררה עכשו לתחיה, וכידוע, אפילו ראשי הרוחניים כמו ר' עקיבא נתנו ידם לה. הרוחניים הללו לא בקשו לקיים את המדיניות בפני עצמה, אלא בשביל חלק הרוחניות שבה,

כדי להשיב לירושלים את כבודה ולעשות בה מרכז רוחני. אבל עמלם היה לשוא. יבנה נחרבה, גבורי הכח והרוח נהרגו ונשמדו ופליטת ישראל נתפזרה ונתבדרה לכל רוח. בעיני החכמים היה גדול חרבן יבנה מחרבן ירושלים. בחרבן ירושלים היה חרבן המדינה, אבל לא חרבן התורה, כי הספיקו להציל את התורה מכליון בעוד מועד, אבל חרבן יבנה היה חרבן התורה והדת, כי נגזרו גזרות על התורה ועל לומדיה ועל המצוות. אדרינוס חדר יותר לתוך רוחה של האומה הישראלית מאספסינוס וטיטוס בשעתם: הללו דמו, שבהחריבם את ירושלים ובשללם מישראל את הכח המדיני כבר העבירו ובטלו מן העולם את האומה, אבל אדרינוס ראה והבין, שכדי להאביד את האומה נחוץ להכחיד את הנשמה שבה, את הניצוץ הפנימי שלה, — את התורה, שלא פסקה מישראל אף אחר החרבן המדיני. וזאת עשה באמת. הוא גזר גזרות על התורה ועל הישיבות, וביחוד על שלטון התורה ותקפה: הוא גזר „שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג ועיר שסומכין בה תחרב" — כדי להפסיק בפעם אחת את שלשלת התורה, כי הסמיכה מסרה את כח ממשלת התורה מחכם לחכם, מרב לתלמיד, וכשתבטל הסמיכה תפסק התורה, מכיון שלא תהא לתלמידים רשות להורות ולדין. אך ע"י מאורע אחד, מתוך מסירת נפשו של הזקן ר' יהודה בן בבא, נצלה הסמיכה ועמה שלטון התורה, כי נסמכו חמשת תלמידי ר' עקיבא: ר' מאיר, ר' יהודה, ר' יוסי, ר' שמעון ור' נחמיה — והם הם שהעמידו תורה באותה שעה והחזירו את העטרה ליושנה.

כאשר לעולם מקדים הקב"ה רפואה למכתו של ישראל, כן עוד שנים אחדות קודם חרבן ביתר כבר נפתחה ישיבה לתורה במקום אחר, באושא. כפי הנראה, לא היתה מתחילה באושא ישיבה תמידית ובית ועד קבוע, אלא מעת לעת היו נאספים לשם החכמים לתקן תקנות ולפישוט ספקותיהם בדבר הלכה, וחברי בית הועד היו נקראים אז בשם „דולבי אושא"; ומשנתרבו הרדיפות והמלחמות סביב יבנה התחילו תלמידי-החכמים להתקבץ שם בתמידות. ומשנחרבה יבנה נתמלאה אושא מחרבנה ונקבע שם מושב החכמים והסנהדרין — וקול דפק חיי האומה החל עוד הפעם להשמע.

באושא התקינו גם תקנות בצרכי האומה, הובן ביחס חיי המשפחה, כי לעולם בשעת חרום עמודי המשפחה מתמוטטים לנפול והקשר הביתי מתרפה, לפיכך היה דבר זה צריך חיזוק ביחוד בתקופת השמד. מהתקנות המיוחסות לאותה שעה היא: שיהא אדם זן בניו ובנותיו הקטנים. אפשר לשער, שתקנה זו נולדה בעקבת היחס שראו היהודים עם הרומאים.

ידוע המנהג המכוער שנהגו הרומאים להרוג או להשליך את ילדיהם הקטנים מחוסר מזונותיהם*); ובכן, אפשר שגם היהודים, כשתקפה עליהם הגלות והעניות נתגברה, התחילו לעשות כמקולקלים שברומאים, להפקיר את בניהם הקטנים, ובשביל כך ראה בי"ד של אושא להטיל חובה על כל איש לזון בניו ובנותיו הקטנים, עד שיהיו ראוים להתפרנס בעצמם. וכן נכבדה בענין החינוך המוסרי התקנה, שעד י"ב שנה מגלגל אדם עם בנו, מכאן ואילך יורד עמו לחייו, כלומר, שיחנך את הבן בילדותו בדרכי נועם, לא בתקיפות ובשרירות כדרך שנהגו הרומאים, שממשלת האב היתה תקיפה על הבנים בלי כל גבול. עוד תקנו, שהכותב נכסיו לבניו בחייו הוא ואשתו נזונים מהם. וגם תקנה זו היתה, כפי הנראה, צורך השעה, כי בסבת הגלות והטלטול מצוים מקרים כאלה שהאב נודד לארץ אחרת וכותב נכסיו לבנו ואח"כ כשהוא חוזר, הבן אינו מניחו לירד לנכסיו. כן נכבדה בחיי האישות התקנה, שאשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות, תקנה זו באה להגביל את היחס שבין איש לאשתו בענין נכסיהם, שדבר זה בודאי יש לו השפעה מרובה על שלום הבית.

סדר הלימוד הנהוג באושא הוא אותו הסדר בעצמו שהיה נוהג ביבנה, היינו: לבקש להלכות המקובלות ראיה מן התורה. עד כמה הגיעה שאיפה זו באושא אפשר לנו לראות ממה שהחזיק ר"ע „הולכי אושא" להביא לחזקת שלש שנים, שהיא באמת אחת מהתקנות הקדומות, ראיה רחוקה מהתורה — משור המועד. בשביל שעיקר מגמתם היה להכניס את התושבע"פ בתוך התורה שבכתב.

אמנם לא בסדר הלימוד בלבד זכתה אושא לשם בעולם היהדות; אושא העמידה מצבת עולם להיהדות המקובלת, כי פה הונח החותם על התושבע"פ: הרדיפות, שרדפה המלכות את התורה ובקשה לגזור עליה כליה, וזהו שגרמה להם, לשארית פליטת החכמים, לאחד את כל כחותיהם, והביאתם לידי מחשבה לאסוף ולקבץ את ההלכות שנשארו בזכרונם מרבותיהם, להביא סדר בהן ולהניח עליהן חותם.

כבר הוכחתי במקום אחר**), שלעולם בשעה שרבו הגזרות על ישראל והתורה היתה בסכנה בקשו ראשי האומה לכווץ את התורה ולהפסיקה ולהגיחה בתוך חותם, כדי לשמרה מכליון הזמן. ולהיפך,

---

*) עי' מקנזי, חקי הרומאים, ע' 140.

**) מלואים לתולדות השו"ע („השלח" כרך ט"ו).

בשעה שהושפעה טובה לעולמו של ישראל נתרחבה התורה ונתפשטה, ותקופה זו באה להעיד על הנחה זו, כי אין לך שעה יותר קשה לישראל ולהתורה משעה זו, שבה בקשו להביא כליה על התורה והיהדות ולטרדן מן העולם. ובשביל כך ראו ראשי האמה שבהור תובה לעצמם לשים קץ להתפתחות דרישת התורה ולקבץ את ההלכות הידועות להם, כדי להצילן מכליון בשביל הדורות הבאים.

אמנם בנוגע לחכמי אושא לא נוכל לומר שהם צמצמו את כל כחותיהם רק בקבוץ ההלכות וסדורן, בשביל שלא נמנעו גם מלהוסיף ללכת בדרך רבותיהם בענין דרישת התורה, אלא שעיקר שאיפתם היתה לעשות קובצי אסופות וטבעות לתורה, כדי להכין את החומר לדור יבוא. שאיפה זו מלבד מה שהיא נכרת מתוך מעשיהם של החכמים תלמידי ר׳ עקיבא, שלהם נתיחסה התחלת הקובצים, עוד היא בולטת גם מתוך הלכותיהם, כי אפילו הלכותיהם המקוריות רובן באות ללמד בירור ופירוש לדברי החכמים שקדמום, שזה סימן לפיסוק מקוריות.

אחד מראשי המפרשים של הקדמונים שבדור זה הוא ר׳ יהודה, הנקרא בפי החכמים בשם „ראש המדברים בכל מקום" (שבת ל״ג), וכלל אמרו החכמים: כל מקום ששנה ר״י במשנתנו אימתי ובמה אינה אלא לפרש (עירובין פ״ב). הלא רואים אנו, שגם הקדמונים העירו על התשוקה הזאת שהיתה לר׳ יהודה. ואם שבאמת ר״י העשיר את הספרות ההלכותית עושר רב ונמצא לו מאמרים מקוריים יותר מלכל חבריו החכמים שדבריהם נשקעו במשנה (וויס); אך כבר העירו ע״ז חכמים, כי אין לרוב דבריו טיב מקוריות, אלא הקבלה או פירוש לדברי הראשונים, שזהו מונח בטבע השאיפה שהיתה מצויה בדור זה לעשות קיבוץ ופיסוק להלכות הקדמונים, כפי שבארנו.

ובאופן הקבוץ נחלקו תלמידי ר׳ עקיבא וכל אחד הציע דרך אחרת ואעפ״י שכלם תמכו יסודותיהם בשיטת ר׳ עקיבא רבם, בכ״ז היתה לכ״א מהם דרך מיוחדת בשיטת הלימוד.

כבר העירונו לעיל ששתי דרכים היו לו לר׳ עקיבא בלמוד התורה: הדרך האחת היא דרך מדרש התורה, שתכליתה היא להראות את מקורי ההלכות בתורה עצמה, והדרך השניה היא „טבעת התורה" ואספת השמועות, ושתי הדרכים הללו הנחיל לתלמידיו: ר׳ מאיר, ר׳ נחמיה, ר׳ יהודה ור׳ שמעון. ר׳ יהודה ור׳ שמעון אחזו בדרך הראשונה, דרך מדרש התורה, ור׳ מאיר ור׳ נחמיה אחזו בדרך השניה, דרך אוסף השמועות. מופת לאופן הראשון הוא הספרא, המיוחס לר׳ יהודה, ולהאופן השני — המשנה, המיוחסת לר׳ מאיר.

עדיין לא נתברר עד היום איזה משני אפני הלמוד הללו היא היותר קדום. יש שמקדימים דרך המדרש לדרך ההלכה הפסוקה ואומרים שהגיון דלמוד והדרש נברא תחלה להלכות המופשטות, ויש שמקדימים, להפך, את דרך למוד ההלכות המופשטות על למוד הדרש וההגיון. באמת אפשר לומר ששני ענפים הם משורש אחד, כמו האגדה וההלכה ושתי שיטות הן ששלטו בבת אחת אצל בעלי ההלכה הקדומים הסופרים ושתיהן מצאו לה, מהלכים בבתי מדרשות עד שלבסוף נתפצלו וקבלו כל אחת צורה מיוחדת נפרדת לגמרי משל חברתה, והצורות הללו בולטות — האחת בפני מדרשי ההלכות: ספרא, ספרי, מכלתא וכו', ואחת בפני המשנה, שהיא ההלכה המופשטת*). את השיטה הראשונה שכללו וגמרו ר' יהודה ור' שמעון ואת השיטה השניה ר' מאיר.

ר' מאיר אחז בדרך הלכה פסוקה ואסף וסדר את כל ההלכות שבע"פ, שנשנו מדור הסופרים עד חכמי זמנו, ועל שמו נשארו במשנתנו קובץ של הלכות סתומות הנקראות בשם „סתם משנה", כמו שאמרו: סתם משנה ר' מאיר אליביה דר' עקיבא (סנהדרין פ"ו). א"א לנו לדעת אופן הסדור של ר' מאיר, אם זהו עצמו שבידנו או שהיה לו סידור אחר ותלמידיו שינו בו, אבל בל"ס קיבוץ השמועות הסתמיות של הקדמונים והמשכן ההגיוני שייך לר' מאיר.

ולכשנמצא לומר, מאורעות של ר' מאיר יותר מחייבים את שיטת לימודו, שיטת סדור השמועות, כי אחרי שהתקוה האחרונה של המדיניות, במובנה הפשוט, שהתפרצה ביבנה, אבדה, ראוי היה לבקש להאומה חיזוק מתוך פנימיותה ולצמצם את כחותיה בתורת המעשה, כדי שתהיה לה להאומה אחיזה בכל מקום. וכפי שכבר הוכחתי, שהמדיניים היו מעשיים, לפיכך הדין נותן, שאלו הנוטים להמדיניות צריכים להשתדל לחוק בעצם את תורת המעשה, ומטרתם זו בקשו להשיג ע"י קיבוץ תורת ההלכה, שבעיקרה היא תורת המעשה, משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. ובכן נוכל לומר שר"מ היה לישראל אחר חרבן ביתר מה שהיה ריב"ז בשעתו אחר חרבן ירושלים: כשם שריב"ז בקש לצמצם את כח האומה בפנימיותה, כך בקש ר"מ דבר זה מעצמו; אלא שהאמצעים שבחרו להם למטרה זו היו שונים. ריב"ז בשעתו מצא חיזוק להאומה ע"י הרחבת התורה, ור"מ — ע"י הפסקתה. ריב"ז היה רוחני, ור"מ —

---

*) עי' ע"ז מהרנ"ק פ' י"ג. Die Mischna des Abba-Saul, Prof. Dr. I. Lowy; Die erste Mischna und die Kontroversen der Tanaim, Dr. Hoffmann; Zur Redaction der Mischna, Dr. S. Rossreund

מדינ', ובשביל כך הראשון בקש הרחבה והתפשטות התורה, מפני שבהרוחניות מונחת נטיה בכלל להתרחבות ולהתפשטות, ולהפך, טבע המדיניות הוא להתכווץ ולהצטמצם צמצום אחר צמצום, ולפיכך שאפו המדיניים להפסקה ולהתכווצות בתוך מעשה הדת, וזהו דרכו של ר' מאיר וכוונתו בקיבוץ השמועות.

אמנם ר"מ לא הצטמצם אך בקיבוץ הלכות ישנות, אלא הוא בעצמו הוסיף עליהן הרבה הלכות וגם גזרות וסייגים, והצטיין ביחוד בגזרותיו ובקנסותיו, שתקן לחיזוק האומה ולצמצום כחותיה הפנימיים, עד שהיה מפורסם בשם גוזר גזרות. וגם נטיתו זו באה ללמד על קיצוניותו המדינית של ר' מאיר. שיטתו זו גרמה לו ג"כ שרחק את הכותים ודחפם בשתי ידים ולא זז משם עד שעשאם כעכו"ם גמורים לכל דבריהם, ומאותה שעה ואילך אין להם שם וזכר בדברי ימי ישראל. בשיטת הלכותיו של ר"מ יש להראות על דרכו המיוחד לו, שלא אחז בהכלל שכללה התורה: אחרי רבים להטות, שבכ"כ הגינו עליו חכמי יבנה, והוא סובר דחיישינן למיעוטא (חולין ו'), והודות לשיטתו זאת נשארו בידינו הרבה הלכות ודעות יחידיות שנשקעו במשנה, בשביל שר"מ בעל „סתם משנה" כיבד גם דעת היחיד נגד הרוב.

עוד סבה אחת גרמה לקיבוץ התורה וסידורה בדור זה, והיא הנשיאות והמחלוקת בשבילה. כפי שאמרנו, נפתחה ישיבת אושא עוד בזמן שיבנה היתה קיימת, ולאחר חרבן ביתר נקבצו כל החכמים באושא בבית-מדרש אחד. אבל גם פה נתעוררה שאלת הנשיאות ועל ידה נתפרדה החבילה ונעשו בתי מדרש שונים, וכמעט כל אחד מתלמידי ר"מ קבע לו בית-מדרש אחר. ודבר זה השפיע לטובה על קיבוץ התורה, כי כ"א, בהיותו מומחה לשיטתו בסידור השמועות, שכלל אותה והביאה לידי השתלמות, ולכשנתאחדו אח"כ כל הכתות נבנה הבנין על יסודות מוצקים. נראה נא עד כמה היתה הנשיאות סבה לדבר זה שאמרנו.

שלשלת הנשיאות באושא חזרה למקומה, לזרע הלל הנשיא, ואחרי מות רבן גמליאל דיבנה נמסרה הנשיאות בירושה לבני רשב"ג. אבל מזמן המחלוקת שביבנה ע"ד הנשיאות והתמנות ראב"ע למשנה-הנשיא נתמעטה דמותה של הנשיאות, ובכל אופן לא עמד הנשיא במעלה יותר גדולה מהחכם הראשון שבהישיבה. עוד מינוי חדש הוא אנחנו בישיבת אושא, היינו תואר „חכם". משערים, שהתואר חכם נשאר מזמן מינוי ראב"ע לנשיא, שלאחר שהחזירו עטרת הנשיאות לרב"ג נשאר ראב"ע בתור „חכם", ומאז נקבע המינוי הזה נוסף על הנשיא והראב"ד. באושא היה ר"מ ממלא מקום התמנות זו והוא היה נקרא בשם חכם

ור׳ נתן היה האב״ד. בעיני בני הישיבה היה כבוד כל בעלי שלשת המינוים הללו שוה ולא נתנו להנשיא יתרון על האב״ד והחכם. מפני כל אחד מהם כשנכנס עמד כל העם. הדבר הזה היה רע בעיני הנשיא ופעם אחת, בהשתמשו בשעת הכושר, בשעה שלא היה החכם והאב״ד בביה״מ, תקן: כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ואין יושבין עד שיאמר להם שבו, כשהאב ב״ד נכנס עושין לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו, וכשהחכם נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו (הוריות י״ג). בתקנה זו, שעל פיה ניכר כבודו של הנשיא יותר מהחכם ואב״ד, ראו ר״מ ור״נ עלבון לעצמם עד שבקשו להתקומם כנגדו ולהורידו מנשיאותו, כמו שעשו החכמים לאביו, וגם בפעם זו בקשו להשתמש במיעוט ידיעתו של הנשיא בתורה, ואמרו: „למי נאה למלל גבורות ה׳ למי שיכול להשמיע כל תהלותיו״; אבל הנשיא כבר רכש לו אוהבים בין התלמידים, ואחד מהם גילה לו בעוד מועד מחשבת מתנגדיו כדי לעכב את המרד. ר״ג הטיל עונש על ר״מ ור״נ שלא יכנסו לביה״מ, ואף בהשתדלות ר׳ יוסי החזירום לביהמ״ד, אבל קנסום שלא יזכרו בשמם על הלכותיהם, אלא קראו לר״מ בשם „אחרים״ ולר״נ בשם „יש אומרים״.

מפני הסבה של מחלוקת זו, ואפשר מפני עוד סבות אחרות, הלך ר״מ מאושא וקבע בחמתא הסמוכה לטבריה בית-מדרש לעצמו, מבלי להיות תלוי בדעת הנשיא, וגם עיבר שם שנים, דבר שהיה מסור אך להנשיאים. גם חבריו של ר״מ יצאו מאושא וקבעו להם בית-מדרש כל אחד במקומו: ר״ש קבע ישיבה בתקוע, ר׳ יוסי בצפורי ור׳ אליעזר בן שמוע במקום מושבו, וכפי הנראה גם ר׳ יהודה היה לו בית-מדרש אחר לעצמו*) (וויס). ובאופן כזה, ע״י רבוי בתי מדרשות, נתרבו הקובצים, כי כל אחד מראשי הישיבות הללו השתדל לשכלל את שיטתו שאחז בה ולהביאה לידי השתלמות ואסף וליקט את שמועותיו.

אולם ע״י הדבר הזה אפשר היה לחשוש שמא תתפרד התורה לחלקים ותהא נעשית להרבה תורות עד שלא תהיה משנה ברורה בכל מקום, ונמצאת מחשבתם של החכמים הללו מתבטלת לגמרי. ולפיכך נחוצה היתה בשעה זו יד חרוצים שתאסף את כל החומר הזה ותזקק אותו ותחבר את כל הבנינים לעשותם בנין אחד — והיד הזאת באמת נבראה בשעה זו.

---

*) יש סמוכין לזה, שאחרי מות ר׳ מאיר נכנסו תלמידיו לישיבת ר׳ יהודה ולא בקשו להכניסם.

יב.

הגזירות שנגזרו על ישראל לאחר חרבן ביתר, שנתרפו מעט בינתים, נתחזקו ונתרבו עוד הפעם בימי רשב"ג, עד שאמר: „שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקים" (שבת י"ג), ובימי הקיסר שמלך אחרי אנטונינוס פיוס נגזרה שנית על המילה, ולפי מקור אחד — גם על שבת ונדה, ותמידה הגזירה עד שבהשתדלות רשב"י ור' אליעזר בר' יוסי נתבטלה (מעילה י"ז). ומפנ"כ היתה השעה דורשת להביא לידי גמר־מעשה זה שהתחילו לעשות בדור אושא, כלומר לעשות קיבוץ גמור ואחרון לכל אוצר התושבע"פ, כדי להציל מכליון את הירושה שהנחילו הזקנים להאומה ושנמסרה מדור לדור מאות בשנים.

והאיש, אשר עליו נגזרה שהוא יוציא מחשבה זו לידי מעשה, היה רבי יהודה הנשיא, המכונה בשם רבי סתם, או רבנו הקדוש. רבי, שהיה מחונך בבית הנשיא ובעצמו עלה לנשיאות, גם היה מקורב למלכות — הוא היה האיש המוכשר לגשת אל העבודה הגדולה הזאת: לאסוף את כל החומר הרב, שהיה מפוזר בבתי מדרשות שונים של תלמידי ר' עקיבא, הוא סיבב בכל בתי המדרש ואסף את כל קובצי השמועות השונים, ואחר שבירם וזיקקם וצרפם עשה מהם קובץ אחד כללי, שהוא קובץ המשנה שבידנו. והנה אעפ"י שנכללו בו, בקיבוץ המשנה, גם הקובצים של יתר תלמידי ר' עקיבא, שיש בהם גם אגדה ומדרש הלכה, אבל הבסיס היסודי והעיקרי של קיבוץ המשנה היא משנתו של ר' מאיר, שהיא הלכות פסוקות מופשטות, בשביל שהיה רבו המובהק של רבי, וגם בשביל זה שמשנתו של ר' מאיר היתה יותר נאותה לחפצו של רבי, מפני שהיא כוללת הלכות פסוקות ואין בה הלכות מדרשיות, כי עיקר כוונת רבי במלאכתו באסיפת כל ההלכות והשמועות של הדורות הקדמונים היה כדי לשום קץ למדרש השמועות וליסד קובץ אחד כללי שיהיה לעינים למי שיבקש דבר ה' — זו הלכה למעשה. ובשביל כך דרש: לעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא, כלומר, שעיקר הלימוד של תלמידי־החכמים יהיה ההלכה למעשה, הלכה פסוקה, ולא מדרש ופלפול ההלכה הנקרא גמרא.

אמנם יש מהחכמים שאומרים, שלא זו היתה מטרתו של רבי להיות כמחוקק במשנתו, שתהא המשנה כשלחן ערוך לפני המורים שממנה יורו הלכה למעשה, אלא עיקר כוונתו היתה לקבץ את כל אוצר התושבע"פ בכרך אחד (וייס). ואעפ"י שיש סמוכין לדבריהם מזה שרבי הכניס כל דברי המחלוקת של החכמים במשנתו והניחם בלי הכרעה, שמשמעות

זו יש לכאורה לדרוש, שלא היתה לנגד עיניו הוראת ההלכה למעשה; כן יש סעד לדבריהם גם מזה, שכלל רבי כל הענינים, אפילו אלו שאינם נוגעים למעשה בימיו, כמו סדר קדשים. אבל בכ״ז הדעת יותר נוטה לשיטה זו שאמרתי, שמטרת רבי היתה ההוראה המעשית, ואת דנחתי זו הנני בונה על היסודות הללו:

א) מכל קובצי ביה״מ השונים שהיו לפני רבי, קובצי מדרש, הלכה ואגדה, בחר רק בקובץ זה של ר׳ מאיר, שיש לו ערך הלכה פסוקה בלי מקורים ובלי מראה־מקומות של יסודי הלכה. דבר זה בעצמו מוכיח, שכוונת רבי היתה לברור את המשניות הנאותות להשתמש בהן להוראה מעשית.

ב) חכמי דגמרא, שהיו קרובים להמשנה וחדרו להוך חתה האמתית, קוראים לכללי ההלכות שנאמרו במשנה בשם „הלכתא פסיקתא״ (ב״ק ק״ב). ובאמת סגנון הלשון במקום שהמשנה אומרת זה הכלל או שהיא כוללת את הענינים בלשון „כל״ או „הכל״ (כל המשנה ידו על התתתונה, הכל כמנהג המדינה וכיוצא בו), בסגנון קצר ופסק כדרך פסקי־הלכות — מעיד שכוונת המסדר היתה להניח כלל ולקבוע דבר הלכה.

ג) מה שהוציא המסדר ממשנתו את התוספתות והבריתות שהיו לפניו. אלמלי היתה כוונתו אך לאסוף אסיפה בעלמא את אוצר התושבע״פ ולא כדי לקבוע הלכה, קשה הדבר איך הוציא מכלל משנתו דעות התכמים שנשארו בתוספתות, או כמו שנקראות: משניות חיצוניות. ואם נאמר שרבי לא הכניסן בשביל שנסתפק באמתתן, הלא זהו גופא מעיד שמטרתו היתה לתת הלכות ברורות ויסודיות ולא קיבוץ בעלמא. ובשביל כך הוא מדקדק בכל שמועה ושמועה אם יש לה סמוכין לקבעה במשנה להלכה, ואלו המשניות שלא היו ברורות בעיניו הניח בחוץ כחומר שא״א לסמוך עליו.

ד) חכמי הגמרא העידו מפורש שרבי שנה לפעמים דברי יחיד בלשון רבים, כדי לקבוע הלכה כמותו, ואמרו: ראה רבי דבריו של רבי מאיר וכו׳ ושנאן בלשון חכמים ודבריו של ר״ש וכו׳ ושנאן בלשון חכמים (חולין פ״ה), הלא נראה מזה, שכונת רבי היתה להורות הלכה למעשה*).

ה) א״א להכחיש הכללים שהיו לראשוני האמוראים, שהיו כמעט כדור המשנה או סמוך לה, בענין ההלכות שבמשנה, כמו למשל הכלל

*) עי׳ דרכי המשנה צ׳ 208.

שהניח ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, שנתקבל בכל הגמרא. כמו"כ היו להם כללים בעניז מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם (ב"ק ק"ב). ואם האמוראים הללו, שהיו קרובים לרוחה של המשנה, עשו כללים להלכותיה, בודאי יש לסמוך ע"ז, שהמסדר בעצמו היתה לו אותה הכוונה שנתנו לו תלמידיו.

ובכלל אין לנו שום יסוד להחליט, שכוונת מסדר המשנה לא היתה אלא קיבוץ וסידור לימודי בעלמא. אם נוכל לומר זה בנוגע לחכמי יבנה, דור ההרחבה, שגוף משא-ומתן של ההלכה היה להם תכלית בפ"ע, לא נוכל לומר זה בנוגע למסדר המשנה, שבדור זה, דור הדפסקה, שלטה רוח אחרת, רוח התורה המעשית, כפי שהוכחנו, שע"ז מעיד עצם השאיפה של קיבוץ וצמצום התורה.

אמנם בכ"ז א"א להכחיש גם זה, שמסדר המשנה שקע במשניות הרבה מחלוקת בלי הכרעה, גם הניח הרבה סתמיות שסותרות זו את זו, שבזה יש לכאורה למצוא סתירה להנחתנו. אבל האמת כך היא: כוונת רבי היתה לקבץ את השמועות ולכתבן על ספר, כדי להצילן מן השכחה, אלא שעיקר תכליתו היתה לקבץ את השמועות ההלכותיות, לא אגדיות ולא מדרשיות, ולפיכך מכל הקיבצים השונים שהיו לפניו השתדל להכנים במשנתו את המשניות היותר ברורות בעיניו, שיש לסמוך עליהן להלכה. ובשביל שהיו באומה הנהגות שונות עפ"י שמועות שונות, לפיכך ביקש רבי לקיים את הקבלות האמתיות והשמועות הברורות, כדי להפרידן מהשמועות המסופקות. וכשהיתה לפני מסדר המשנה הלכה שנשנית במחלוקת, במקום שלא היה בידו להכריע, הניחה כמו שהיא שנויה במחלוקת וכך מסרה להדורות הבאים, כי מכיון שעיקר תכליתו היה לברר את ההלכות אם הן ממקור נאמן, אם כן אחר שבירר ששמועה זו נשנית במחלוקת כבר השיג תכליתו, כי נתברר ששמועה זו אין לה הכרעה, ולפי זה תהא הרשות ביד העם להתנהג כדברי זה או זה. ובמקום שמצא שתי נוסחאות, מחלוקת וסתם, כלומר, איזה חכמים שנו הלכה זו בסתם, כלומר, בהסכם כל החכמים, ואיזה מהם שנו אותה במחלוקת בלי הסכם כללי, נקטו בכלל זה: כשהמסורה של הסתם היתה בעיניו של המסדר יותר ברורה הביא תחלה את המחלוקת ואח"כ את הסתם, כדי לקבוע הלכה כסתם, וכשהמסורה של המחלוקת היתה יותר ברורה בעיניו ומוחזקת לאמתית, קבע בתחלה את הסתם ואח"כ המחלוקת, כדי לערער על הסתם (יבמות מ"ב, ב"ק ק"ב ובכ"מ). ובאופן כזה נהג רבי כשמצא שתי הלכות סתמיות שסותרות זו את זו: אותה ההלכה שהיתה בעיניו יותר ברורה ומוחזקת לאמתית קבעה באחרונה.

כדי להראות שדעתו נוטה אליה. אלא בשביל שלבטל לגמרי את דראשונה א"א היה, מפני שכבר היתה משנה זו שגורה בפי התלמידים בבית המדרש, לא מחקה ממשנתו אעפ"י שאותה הלכה דחויה היתה בעיניו. ובכגון זה היתה שגורה בפיהם הלשון: „ומשנה לא זזה ממקומה" (ביצה ב' ובכ"מ).

המסדר חלק את המשנה לסדרים, מסכתות ופרקים. הסדרים ששה: זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים וטהרות. כבר הזכרנו, שעוד קודם רבי היו ההלכות מסודרות עפ"י עניניהן, ועוד לר"ע יחסו משניות גדולות, שלפי השערתנו הוא קיבוץ המסכתות, כי כבר היו יודעים להחכמים שמות כוללים לענינים מקובצים כמו נגעים, אהלות, עוקצין, כלים וכיוצא באלה. הקדמונים אמרו, שהיו לרבי משניות בשנים עשר אנפין. אולם אפילו אם היו קובצים בודדים לפני רבי, בלי ספק עיקר הסידור, כפי שהוא בידנו, נעשה ע"י רבי, שהוא חבר כל הקובצים לקיבוץ כללי וסדרם עפ"י קשר הגיוני.

הסדר הראשון, זרעים, כולל חובת היהודי להארץ והמדינה. כבר הראיתי במקום אחר, כי חובת הצדקה והמעשרות היתה חובה צבורית, ומכ"ש יתר המצות התלויות בארץ, כמו ערלה וכלאים וכיוצא, שהן חובות מדיניות. ולפי ששעה זו היתה שעת נטיה להמדיניות, שע"ז מעיד עצם שיטת ההפסקה וקבוץ התורה, שהיא שיטת המדיניים, בשביל כך עמה אצלו הענינים המדיניים במדרגה הראשונה, ולפיכך בצדק חלק המסדר מקום בראש לסדר זרעים.

המדרגה השניה, שיש לה יחס קרוב אל חובת הארץ והמדינה, היא סדר מועד, שכולל בקרבו עניני שבת ומועדים. הענינים הללו, אעפ"י שבעיקרם הם חובות הדת, בכ"ז הם נחשבים ג"כ לחובה לאומית מדינית. כן, לפחות, מעידים עליהם העונשים שבאו להעבריינים על זה, היינו: סקילה וכרת למחללי שבת ופסח, כעוברים ביד רמה את חקי המדינה והממלכה; גם עיקר מצות שבת ופסח תלוי בזכירה לאומית, ביציאת מצרים, וכן יתר המועדים, ובשביל כך ראוי הוא להתיבות ההתיות הללו לעמוד במדרגה שניה אחר החובות המדיניות.

אחר זה כלל רבי סדר נשים ונזקין, שכוללים חובות מוסריות: חובת המשפחה עומדת במדרגה הראשונה בחובות המוסר ובמדרגה שניה לה הנהגתו בדברים שבין אדם לחברו. עד כמה חלק הנזיקין היה נחשב אצלם לחלק המוסרי, מלבד מה שמוכחת זאת מתוך עצם רוח ההשקפה שלהם על עניני נזיקין, שכבר נגעתי בזה — מעיד גם זה, שרבי כלל בחלק נזיקין מסכת אבות, שאין לה כל שייכות הגיונית

לנזיקין אלא זו שהיא מוסרית. ובפירוש אמרו חז"ל (ב"ק ל'): מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות ואמרי לה מילי דנזיקין. הרי ששני הענינים הללו עמדו אצלם במדרגה אחת בתורת המוסר.

המדרגה שאחר זה היא חובת הקדושה והטהרה. הקדושה והטהרה אינן יכולות להיות חובה לכל, כי לאו כל אדם מגיע למדרגה זו, ומפנ"כ קבע המסדר חלקים אלו באחרונה; וגם מפני שכבר אבדו ערכם המעשי ולא היה להם אלא ערך למודי, משום דרוש וקבל שכר, בשביל כך עומדים הם במדרגה האחרונה כנגד החלקים הראשונים. הנה כי כן אנו רואים בחלוקת סדרי המשניות סדר הגיוני זה: חובת המדינה, חובת הדת, חובת המשפחה, חובת הסדר המשפטי וחובת הקדושה והטהרה.

בחילוק הסדרים למסכתות אפשר לראות דמיון בבחינת ענינם, מלבד בסדר זרעים שנספחה לו מסכת ברכות, אשר בהשקפה הראשונה אינה דומה בענינה לענין שאר המסכתות של הסדר הזה, אך התחיל בקבלת עול מלכות שמים ועול מצות, כדי להתחיל המשנה ביחודו של הקב"ה, כמו שנהוג אצלנו לומר קודם כל מעשה: לה' הארץ ומלואה (ריא"ז). אבל בכלל בעצם חבור המסכתות וקשורן זל"ז אין אנו יכולים למצוא הגיון סדורי. למשל, סדר מועד נקבע אצלנו עפ"י סדר זה: שבת, עירובין, פסחים, שקלים, יומא, סוכה, ביצה, ראש השנה, תענית, מגילה, מו"ק, חגיגה — וזה אינו לא לפי סדר השנה ולא לפי סדר הכתובים. עוד יותר קשה הסידור של סדר נשים, שלפי הענין צריך להיות בסדר זה: קדושין, כתובות, גטין, יבמות, נדרים, סוטה, נזיר, — והמסדר מתחיל מיבמות, שהוי לאחר מיתת הבעל, ומקדים גטין לקדושין, שבה מסים, ואין לזה שום סדר הגיוני. והנה אמנם נתקבל אצלנו לכלל, שאין סדר למשנה; ובאמת א"א לסמוך על הסדר שבידנו, בשביל שיש כמה חלופים בין הסדר שאצלנו לסדרי ירושלמים, ואפשר שהראשונים לא הקפידו כלל בסדר זה, וכבר עמלו בפרשה זו הרבה מהחוקרים. אבל לי נראה לשער, שרבי השתמש בסדר הגיוני ידוע, היינו בהסידור שהיה לפניו בקיבוצים שונים של משניות ישנות, שעל פיהן סידר רבי את המשניות שבידנו, ולפיכך קבע בתחלה אותה המסכת שישנה מעיד עליה שהיא קדמונה ושהיא נסדרה ראשונה ברוב הקובצים שהיו בידו. למשל, בטהרות נקבעה אצלנו מסכת כלים ראשונה, לפי שהיא היתה מן המסכתות היותר קדמות, כפי שמעיד עליה המאמר של ר' יוסי בסוף כלים: „אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה", שמזה נראה שהיא היתה סדורה כבר

לפני ר' יוסי, וכבר העירו ע"ז הראשונים (ס' כריתות). ובודאי היתה מסכת זו סדורה ראשונה בכל הקיבצים שהיו לפני רבי, ובשביל כך קבע גם הוא אותה תחלה. וכן בשביל שמצא המסדר בכל הקיבצים מסכת ברכות סדורה לפני כל המסכתות, מפני אתו הטעם שאמרנו לעיל, לפיכך קבעה רבי ג"כ בתחלה. וכן מסכת יבמות, לפי שהמשניות הראשונות שבה הן עוד מזמן הסופרים, כפי שהכחנו, והיתה סדורה קודם בכל הקובצים שבסדר נשים, לפיכך קבעה רבי גם בסידורו ראשונה. ומטעם זה ג"כ נקבעו הבבות בסדר נזיקין קודם מסכת סנהדרין, אעפ"י שהסדר ההגיוני היה דורש שסנהדרין צריכה להיות סדורה קודם: ראשית, בשביל שבה מדובר מהלכות נפשות, ושנית, בשביל שהיא כוללת עניני המשפטים והנהגת הבי"ד, שזה קודם לעצם הלכות המשפטים, — אבל לפי שהבבות נסדרו תחלה בהקובצים הישנים, כמו שמעידין סתמי המשניות הראשונות שבב"ק ובגוונן, שהן מן המשניות היותר קדומות ומיוחסות להסופרים, בשביל כך נקבעו הן קודם, ומס' סנהדרין ששמות התנאים שמתעסקים בה מעידים עליה, שהיא מאוחרה ונסדרה לא קודם מדור שאחר החורבן, אחר בטול הסנהדרין, —נקבעה בסידור זה אחרונה. וכיוצא דוגמאות הרבה המעידות על השערתנו זו.

כיוצא בזה אנו יכולים לומר במה שנוגע לפרקים: הנה חלוק המסכתות לפרקים, כפי הנראה, הוא ישן; לפחות, כבר היה חלוק זה לפני מסדר המשנה, כמו שיש ע"ז הוכחות מן התלמוד, שהאמוראים מכירים את הפרקים בשמותם, כמו בב"מ דף ל"ה: „אמר רבא הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן ופרקין המפקיד הוה", וכן כתובות ט"ז: „מי סברת ר' יהושע אהאי פרקין קאי אפרקין קמא קאי", ונדה מ"ח: „ור"י אמר לפרקין היוצא דופן"*). ובאמת עיקר המלה פרק ביאורה: שיעור הלמוד של הרב לתלמידו, כמו שנה פרקו (בהרבה מקומות), ואולי קרובה השערה זו, שמה ששנה רבי בפעם אחת עשה פרק מיוחד (וייס). אבל קשה לדעת, במה השתמש המסדר בחלוקת הפרקים לשיעורים? כי לא לעולם הפרקים מתחלקים לפי ענינים, ולפעמים פרק אחד מדבר על שני ענינים, למשל, בב"ק פ"ג מתחיל מעניני בור עד משנה ח', ומשם כל אותו הפרק מעניני שור, וכן עוסק בענין זה פרק ד' כלו עד משנה ה' בפרק ה', המתחלת „החופר בור", ששם חוזר לענין בור; ויותר ראוי היה להתחיל הפרק ממשנה זו, שהיא ענין בפני עצמו לגמרי. וכן בר"ה כל פ"ב מדבר על קידוש החדש

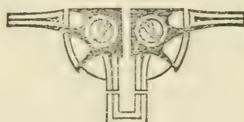
*) עי' בדה"מ (ע' 264), שמביא עוד כמה דוגמאות לזה.

ומשנה ראשונה בפ"ג מסיימת ג"כ בענין זה, ואח"כ ממשנה ב' מתחיל לדבר בענין שופר, וראויה היתה משנה זו להתחיל בה הפרק. כיוצא בו במס' שבת, שמשנה אחרונה בסוף פרק ז' מדברת בהוצאה, שענין זה ניתן לפרק ח' כלו, וניכר שהמשנה המחוברת לסוף פ"ז שייכת לפרק ח'. ויש לשער, שהמסדר היה לנגד עיניו בחילוק הפרקים גם כמות השיעור של הפרק ולא הענין בעצמו לבד, ומפנ"כ הכניס לפעמים קצת ענין אחד לתוך פרק אחר, כדי להשוות את השיעורים של הפרקים.

ובעצם סידור המשניות שבפרקים גופא יש ערבוביא גדולה לכאורה עד שהדבר בולט לכל מעיין, שלא השתדל המסדר לסדר הענינים ולקשרם בהגיון, ולפעמים מקדים את המאוחר ומאחר את המוקדם. ובבר נקבע כלל זה בידם: אין סדר למשנה. אבל בכ"ז א"א, לדעתי, בלל לומר, שהמסדר בא לסדר את הענינים כמתעסק בעלמא ולא היה לפניו שום קנה-המדה מה להקדים ומה לאחר. ולפי השערתנו, השתמש המסדר באותו ההגיון עצמו שהשתמש בסידור המסכתות, כפי שהצענו לעיל, כלומר שהקדים את המשניות הישנות, שהיו סדורות לפניו, להמשניות החדשות, שנשנו בבית המדרש שבדורו, ומפנ"כ מובן לנו מה שהקדים, למשל, יציאות השבת לשאר דיני השבת, שעפ"י הסדר היה צריך להתחיל תחלה מהדברים הנוהגים בע"ש ואח"כ בע"ש עם חשכה, ולבסוף לסדר אותם הדברים הנוהגים בשבת עצמה, כמו שכבר העירו ע"ז בצדק חכמי התוס' (עי' ריש שבת בתוס'); אבל לפי שמשנה זו של יציאות דשבת לפי סגנונה וענינה נראה שהיא ממשניות הסופרים הקדמונות, כיוצא בה המשניות שלאחריה לא ישב אדם לפני הספר ואין קורין לאור הנר. לפיכך הקדימן תחלה, ואח"כ מתחיל מן ההלכות המאוחרות שנשנו במחלוקת בימי ב"ש וב"ה בעליית בית גורין. כיוצא בו הקדים בב"ק משנת ד' אבות נזיקין, אעפ"י שלפי סדר הכתובים היה צריך להקדים פרק החובל, שיש בו דיני חבלה הקדומים בפרשה, אלא לפי שמשניות אלו קדומות הן ונשנו מפי הסופרים, לפיכך הקדימן מסדר המשנה. ומטעם זה, התחיל המסדר סדר נשים ממשנת ט"ו נשים פוטרות צרותיהן, לפי שזוהי משנת הסופרים, כפי שהוכחנו. וכיוצא בו אנו יכולים למצוא דוגמאות הרבה ממין זה, שמסדר המשנה מקדים תחלה את המשניות הקדומות ואח"כ את המאוחרות. וראיה לדבר, שעפ"י רוב בכל המסכתות דתחלתן הן ממשניות סתומות, שהן סימן על קדמותן, ואח"כ מסודרות דמשניות השנויות במחלוקת, שהן מאוחרות. והוא מטעם שאמרנו, שרצה הקדים תחלה את הישנות שמצאן קדמות ברוב הקובצים שהיו לפניו שהן יותר נושנות, ואח"כ קבע את המשניות מהדורות האחרונים לפי

סדר הדורות. ויש להביא עוד ראיה לדברינו מהגמ׳ שאמרו (פ״ק דקדושין): „תנא שמעה לדרבי וקבעה והדר שמע לב״ע וקבעה״ (מובא בס׳ ת״ח להאגיז כלל ק׳), שמזה נראה שגם חכמי הגמ׳ שמו לב אל הסדר הזה. ועפ״ז הננו רואים ששמר המסדר סדר הגיוני יחוע, היינו: הסידור לפי סדר הדורות ולפי סדר השמועות.

בפרק זה נחתם החלק הראשון מספר התלמוד, שהוא החלק היותר עיקרי והיותר יסודי, לפי שתקופת המשנה היא תקופת היצירה של ההלכה והמשנה היא בית היוצר שלה, מכאן ואילך פסקה יצירת ההלכה ובאה במקומה פ י ר ו ש והסבר ההלכה והיא הגמרא. ואעפ״י שגם הגמרא יונקת מצינור החיים ומשם היא נובעת, אבל מכיון שהאמוראים גופא לא נטלו לעצמם כח של מניחי הלכות, אלא זה של מפרשי הלכות, מעלה עליהם ההסטוריה כאלו הם גופא סתמו בידיהם את המעין שממנו הם יונקים ושפע החיים בא להם ע״י עורי מבלי שני וע״י צינורות מתפתלים, ע״י ההסבר והדיוק בלשון המשנה והלכותיה כאלו כל החיים תלוים ועומדים במאמר. ולכשנגיע לחלק הגמרא נעמוד על אופים של האמוראים ועל אופן הסברם ודקדוקם במשנה, שעי״ז ההלכה והתפתחה, נתחברה עם החיים והיתה לא פסקה.



1) עוד העמידו ע"ז גם מנהגים מוסריים אחרים, למשל, שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, שמא תתגנה עליו והתורה אמרה ואהבת לרעך כמוך (קדושין מ"א).

2) הטעם שמא יחתוך זמורה הוא בלי ספק טעם מאוחר להלכה קדומה שנשתכח יסודה ובקשו לתת לה טעם עפ"י מושג זמנם.

3) בסקירה זו שאנו נותנים כאן על התלמוד אין לנו עסק אלא עם ההלכה ולא עם האגדה, שיש לה לזו מעינות אחרים שמהן היא נובעת. ואעפ"י שתאומות נולדו ההלכה והאגדה ואפשר ששתיהן גם יונקות משורש אחד, שהוא מדרש המקראות, אבל כל מה שהלכו ונתגדלו, נתפצלו אילך ואילך עד שנתפרדו זו לכאן וזו לכאן, ונראות בסוף גדולן כאלו הן אילנות של שרשים שונים. ומשום כך האגדה לסקירה מיוחדת היא זקוקה וא"א לכלול אותה בסקירת ההלכה, שעליה אנו דנין כאן ביחוד.

4) לפי דעתי, כונת הקבלה, שגרעה מהמספר שבא בתורה, כדי לחזק את היסוד שהעמידו החכמים בענין המלקות, להאמיד ע"י רופא את הנלקה, אם הוא ראוי לקבל מלקות, כדי שלא ימות תחת יד המכה (מכות פ"ג מ' י"א), ובשביל כך חסרוּ בכונה מהמספר שבא בתורה, כדי להוכיח, שהמספר הזה אינו מוכרח, אלא הוא המספר היותר גדול שלעולם לא יהא יותר מזה, אבל פחות מזה אפשר, ודבר זה היה, כנראה, נגד הצדוקים, שלא בקשו בודאי לקבל את הענין של אמידת כח הנלקה, מפני שאין לו יסוד בתורה.

5) החוקר רא"ה וייס בספרו דור דור ודורשיו (ח"א עמוד 167) מחליט, שכל מדרשי החכמים היו אצלם פשוטו של מקרא, ועל פי דרכם והגיונם האמינו, שבאמת כונתו של מקרא היא על פי הדרשות שדרשו. אבל אין דעתי מסכמת לזה מפנים שונים. ראשית, הנה בגמ' (שבת ס"ג) אמר רב כהנא „כד הוינא בר תריסר שנין וכו' ולא הוי ידענא עד השתא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו", והיה אומר, כי כל מדרשי החכמים הם פשוטו של מקרא, עד שחברו מר בר ה דרבינא הודיעו, שהדרש לחוד והפשט לחוד. הלא נראה שהחכמים האמתים ידעו ממציאות הפשט לבד מדרש (וייס אינו מוסר הכונה האמתית של המאמר הזה. עיין שם). וביבמות כ"ד אמר רבא „אע"ג דבכל התורה כלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתי גז"ש אפיקתא מפשטיה לגמרי", ופרש"י: „אע"ג דדרשינן לה לדרשה, מיהו מידי פשוטו לא נפק לגמרי". וא"כ נראה מזה, שהיתה להם ידיעה והבחנה בין פשט הפסוק ובין מדרשו, אלא שבשעה שסמכו

את הדרשותיהם על המקרא, השתדלו לקרב אותן אל הפשט ולא לעקור את הפשט לגמרי. והא ראיה, שבשעה שע"י דרשה הוציאו את המקרא מידי פשוטו לגמרי, שאלו: „פשטיה דקרא במאי כתוב" (ערכין א' וש"ג), הרי שהיה להם מושג מפשט המקרא גם בשעה שדרשוהו באופן אחר. עוד זאת, הנה רוב דרשותיהם בנויות על מלות יתרות ותגין, כמו ר"ע שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, ואיך אפשר לאמור, שהם בעצמם השבו את הדרשות הללו לפשוטו של מקרא? והרי מצינו אחד מהחכמים, שמתחלה דרש כל אתין שבתורה ואח"כ פירש, ולא נאמר שפירש משום שמצא, שפשוטו של מקרא אינו כן, אלא פירש בשביל שלא מצא דרשה הגונה על זה, ונראה אם כן, שחשבו את הדרשות האלה לאסמכתא בעלמא. וכל המתבונן במאמרי רז"ל באגדה, במקום שמביאים את הכתובים, יראה, שהיה להם מושג ברור ועמוק מהפשט האמתי של המקרא, ולא לעתים רחוקות הם מבארים את הפשט בדיקנות נפלאה ובתבונה עמוקה עפ"י דקדוקו של מקרא, ואיך נוכל לאמר, שבמקום שהוציאו את הכתוב מידי פשוטו, עשו כן, מפני שלא הבינו את הפשט ועקמו עלינו את הכתובים, בהאמינם שכך היא כונתם באמת, כהחלטת וויים? אלא שבודאי היה להם הפשט להוד והדרש לחוד, כמו שאנו רואים אצל הדרשנים בדור הזה ובדורות שלפנינו, שדרכם להעמים במקראות ובמדרשות חז"ל את הכונה שהם צריכים לה, אעפ"י שלא נעלם מהם, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ובידם ג"כ לתרגם פסוק כצורתו ופשוטו האמתי. אולם בכ"ז א"א להכחיש, שבהרבה דרשות האמינו באמת, שהן יוצאות מהמקראות, כי נשתמשו בלשונות כמו: מה תלמוד לומר, או: בא הכתוב ללמדך, וכדומה. אבל הענין כך הוא: עיקר התעוררות של הדרשות בביה"מ היתה בתקופת הכחשת הקבלה, כמו שאראה ע"ז להלן, והחכמים בחפצם להראות את אמתת הקבלה, בקשו לה סמוכים מן המקראות, ועפ"י רוב באמת פשט דמקרא סובל גם את ביאור הקבלה או קרוב אליו, מפני שהדעת נוטה ג"כ להאמין, שיסוד הרבה מן הקבלות נובע באמת מההבנה בכתובים, ולא להפך. אולם גם במקום שמצאו החכמים את הקבלה רחוקה מפשט הכתובים, לא נמנעו בכ"ז להסמיך את הקבלה עליהם אפילו בדרך זר, כדי להראות, שיסוד הקבלה רמוז בתורה, ואף לעתים רחוקות הם משתמשים בדרשותיהם בדרך פועל, כלומר, להוציא מהן הלכות, אלא על פי רוב הם משתמשים בהן אך בדרך נפעל, לחזק את המקובל כבר, ובפירוש אמרו (ירושלמי פסחים פ"ה ה"א): „אדם דן גז"ש לקיים תלמודו ואין אדם דן גז"ש לבטל תלמודו", כי הם בעצמם לא נתנו ללמדיהם כח לעקור, אלא לקיים המקובל. וכן מצינו (ספרא ויקרא כ"ד): „א"ר טרפון אני הוא שטמעתי ולא היה לי לפרש, ואתה דורש ומסכים לשמועה". ולדוגמא אביא פה אחת מדרשותיהם. בספרא (פ"ב) דרשו: „אדם לרבות את הגרים, מכם להוציא את המשומדים".

ומקשה הספרא: „ומה ראית לומר כן, אמור אדם לרבות את המשומדים, מכם להוציא את הגרים? אחר שריבה הכתוב, מיעט, תלמוד לומר בני ישראל, מה בני ישראל מקבלי ברית אף הגרים מקבלי ברית" וכו'. מזה יש לראות, שהם בעצמם ידעו, שיש לדרוש את הדרשה ישר והפוך, כי אין כל הוכחה במקרא לומר, שאדם מרבה את הגרים ומכם מוציא את המשומדים, ולא להפך, אלא לפי שהגיונם או שקבלתם היה כך, שמקבלים קרבנות מן הגרים ולא מן המשומדים, לפיכך דרשו את המקרא כך. ומזה תוכל להקיש על השאר, וכל הבקי בדרשות חז"ל יודה לסברא זו. אלא שיש גם דרשות שהאמינו באמת שפשט המקרא כך הוא, כמו, למשל, עין תחת עין וכדומה, שהראיתי לעיל, לפי שא"א היה להם להאמין, שההלכה המקובלה בעם תהא מתנגדת לפשט המקרא. ולענין מדרשים כיוצא באלו הנהת וויים היא אמתית ולא לענין סתם דרשות בעלמא ואסמכתות שבקשו מן המקרא להלכותיהם, שהם גופא ידעו, שאין אלו אלא אסמכתא.

6) וכשם שאתה מוצא ג' חלוקות אלו בהלכה, כך אתה מוצא חלוקות דומות להן גם באגדה. יש לך באגדה פרושים ודרשות על המקראות, יש לך אגדות מקובלות, שאתה מוצא בהן מסורות אבות, ספורי עם, בדותות, הגדות ופיוטים, וכל אלה הלכו אז ונשתלשלו מדור לדור עד שנקבעו בתלמוד; ויש לך אגדות חדשות, שהולידו החכמים בשעתם, שבכללן אתה מוצא מוסר ודרך ארץ, תקנות והנהגות טובות ורמזים, שנאמרו לשעתם או לדורות, וכדומה.

7) נחוץ להעיר, כי הקללות שבתורה ושבמשנה תורה יש בהן אך מעט מאד מתכונה רוחנית, תחת שהברכות רובן רוחניות. רק פסוקים אחדים יש למצוא עוד שתכונתם מעין קללות רוחניות, כמו בשירת האזינו: „אסתירה פני מהם", שיש לפרשו בדרך מוסרי, וכיוצא בזה. אבל אין מזה סתירה לדברינו כי בכלל קשה לצייר בדברים ש ל י ל ת הרוחניות וסילוק שכינה, ולפיכך באה הרוחניות על הרוב בחיוב ולא בשלילה.

8) מה שהכהנים היו עם בית דוד אין זה אלא בשביל שדוד השתמש בהפרץ הזה שנולד ע"י הכהונה והמלוכה הראשונה ובקש חיזוק למלכותו נגד הרינסטיה של בית שאול בהכהנים, ומשו"כ היתה בריתו נאמנה אתם, משום ששניהם היו נרדפים, כמו שאמר דוד לאביתר כשברח מפני שאול: „כי אשר יבקש את נפשי יבקש את נפשך" (שמואל א', כ"ב, כ"ג) ולכשנתחזק אביתר וביקש לנטות מעל דוד, גרשהו המלך מהיות כהן לה' (מלכים א' ב, כ"ו.) ואין להקשות ממה שיהוידע הכהן החזיק את הניר האחרון מבית המלכות, את יואש, משום שאז כבר היתה יד המלכות תקיפה וא"א היה להם כבר להכהנים לצפות לתפוס את רסן הממלכה בידם ומוטב היה להם, כמובן, להחזיק ביד יואש הנער הקטן והחלש, שהיה נמצא תחת השפעתם וחנוכם של הכהנים, משתהיה עתליה או איזה תקיף אחר יושב על כסא המלוכה, וזה מוגח בטבע הדברים.

9) גם עזרא הסופר, אשר עפ"י חנוכו ותכונתו ראוי היה יותר להיות דוחני, גם הוא נספח על קובץ יסוד המעלה המדיניים, והתעורר בקנאה רבה בעד קיום המצוות וטהרת הגזע, אם שע"ז העירו אותו השרים ראשונה, ולא שהתעורר מעצמו (ד"ה ט' א').

10) לדעת רנ"ק (מונה"ז ש"י ושי"ג). אמנם היתה בין תקופת הסופרים ותקופת הזוגות גם תקופה קטנה של שינוי ההלכות של הראשונים, אבל בשביל שתקופה זו סתומה ואין לנו על שמה כלום, יכולים אנו לצרפה לתקופת הסופרים ולמונה עמה, כי כתקופה אחת אריכתא היא דמיא, שהיתה לה פעולה אחת.

11) בענין הגבלת מושג „דרבנן" נתלבטו כמה חכמים, וראשי החולקים בזה הם הרמב"ם בס' המצות והרמב"ן בהשגותיו. כידוע, לדעת הרמב"ם נקרא דרבנן כל מה שלא נזכר מפורש בתורה, ואפילו הלמ"מ היא אצלו בגדר דרבנן; והרמב"ן וסיעתו חולקים עליו. בכלל קשה לבלי לבוא לידי עירוב פרשיות בענין זה, אבל עד כמה שאפשר השתדלתי לברר ע"פ ההגיון מכל התקנות דרבנן שבש"ס מה שנכון ואפשר ליחס להסופרים. כמובן, יש הרבה דברים שאינם אלא השערותי, ואפשר שיש הרבה הלכות שהן מזמן מאוחר ונקראו ג"כ דרבנן או דברי סופרים, אבל בכ"ז יש להניח בבירור, שסתם הלכה דרבנן, שאין עליה שם מתקן וממציא, היא בחזקת הלכה קדומה, שמוצאה מזמן הסופרים, עד שיבררו עליה שהיא מאוחרת.

12) מרוע העמידו על ג' שנים? על זה נתנו חכמי הגמרא טעם הגון מצד ההגיון: לפי שיותר מג' שנים לא מזדהר אינש בשטרותיו (ב"ב, חזקת הבתים • ע"ש).

13) ואפשר שקבלו גם קנין זה מבבל, כי חזקת שלש שנים נזכרה בחקי המורבי (§ 30), אלא שבנראה לא דנו בדיניהם חזקה שיש עמה טענה ואפילו חזקה שאין עמה טענה היתה אצלם חזקה.

14) במשנה (עדיות פ"ב מ"ז) אמנם אמרו הלכה זו בשם ר"א. אבל לא נזכר בשום מקום, שר"א תקנה, אלא שר"א העיד על הלכה קדומה זו, כשם שאנו מוצאים הרבה עדיות כיוצא בזו מפי תנאים על הלכות היותר קדומות. ובמשנה סנהדרין נאמרה הלכה זו בסתם ולא מפי ר"א.

15) לדעת רש"י פין נתקנה בזמן מאוחר לאחר פולמוס אנטיוכוס. אבל אין לזה הכרע ואפשר ליחסה גם לזמן מוקדם, לפי שסתם „שעורין ומחיצין" הן מההלכות הקדומות ואמרו עליהן שהן הלמ"מ.

16) לדעת גראֶטץ דה"י ה"ב ווייס ח"א תקנה זו של מפרנסין עניי עכו"ם היא מאוחרה ומיחסים אותה לר"ג הזקן. אבל אין לדבריהם הכרע והיא אינה אלא השערה בעלמא, שהרי התקנות שיתקן ר"ג נזכרו במשנה על שמו (עי' גטין פ"ד) ומפני מה העלימו תקנה זו ממנו ולא הזכירוה על שמו?

17) בגמ' אמרו, שנשך ותרבית מדאוריתא חדא מלתא היא. אולם מלבד שפשט המשנה להוד ופלפול הגמ' לחוד, גוכל לומר, שהסופרים בחפצם לתת חיזוק לאופן הרבית שהעמידו, הכניסו את הוראתו בביאור המלה תרבית שנאמר בתורה. ואפשר שהסופרים באמת האמינו, שפשט המלה תרבית שבמקרא הוא דבר מו"מ, כמו שביארו כן אחדים ממפרשי התורה (הרמב"ן), אלא שבעלי התלמוד שבאו אחריהם השבו, שמדאוריתא נשך ותרבית הדא מלתא היא, ומפני"ב נתיגעו בביאור המשנה ושאלו: „מדשביק לרבית דאוריתא וקא מפרש דרבנן", בעוד שבאמת שניהם הם ביאור לדאוריתא, ורבית דרך מו"מ הוא מדרבנן, אך בשביל שהרבנן פירשו כן המלה תרבית שבתורה. ופשט המשנה כך הוא: מה שנאמר בתורה, את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, איזהו נשך שכתוב בתורה? ואיזהו תרבית שכתוב בתורה? וכו'.

18) עד כמה יש סמוכין להשערה זו, שהשומרונים התערבו עם בני אפרים, יש ללמוד מזה, שהשומרונים בעצמם התייחסו לשבט אפרים, כדאיתא במדרש (ב"ר ויגש צ"ד), ובהשערה זו נגע הרה"ח ר"ש ברנפלד באחד ממאמריו.

19) ונאמנה עליני עדותו של יוסיפון (קדמוניות סי"ג), שעיקר התנגדותם של הצדוקים היה, שהכחישו בתושבע"פ ואמרו, כי רק מה שכתוב בתורה מפורש יש לו כח האוסר, לא מה שלמדו הזקנים.

20) בדבר צמיחת כת הצדוקים רבו ההנחות וההשערות. ביחוד תופסת מקום בראש שיטת ר"א גיגר, שנתקבלה עכשיו להנחה יסודית בכל הספרות הלועזית, שמקדמת הלכות הצדוקים להלכות הפרושים. אין אני נוגע כאן בעיקר הנחה זו. יסוד הפירוד שבין הפרושים והצדוקים עדיין לא נתברר, ההלכות של הצדוקים, אם אפילו נניח שהרבה מהן נשקעו במשנה, אינן באות ללמד עדיין על יסוד ההתהיות של הפירוד הזה מעיקרא. ואפילו המחלוקות היסודיות המעטות, שנשארו לנו לפליטה מחיי הפרושים והצדוקים, אינן מוכיחות עדיין על כלל היקף מחלקותם. שהרי אפשר, למשל, להניח, שיסוד פירודם לא היה לגמרי דתי, אלא מדיני, או כלכלי, או מעמדי וכדומה, ובצד מה גם דתי, באופן שהמחלוקת הדתית אינה אלא צד אחד בחזיון הפירוד הזה. ומשום שהרשמים ההיסתוריים מהפירוד הזה שנשארו אצלנו אינם אלא רשמים הלכותיים דתיים, אנו מקבלים בטעות את כל עיקר פירודם לדתי, ואפשר, שאלמלי היה לנו ציור גמור מכל הייהם, היינו רואים, שהצד הדתי שבפירודם תפס אפשר המקום היותר קטן.

ובהוכיחי כאן על היחם והקשר שבין הצדוקים והכותים, אין כוונתי להמעיט את דמותה של הצדוקיות ולהעמידה רק על העתקה פשוטה מתורת הכותים, שקדמה לה. הצדוקיות, בלי ספק, היו לה שרשים עמוקים בחיי העם שבאותה התקופה, והיתה מקפת הרבה ענפי החיים של היהדות, שהרי היתה שעה, שהיא היתה הכת השלטת. אלא כוונתי לומר, שבענין הכחשת המסורה וקבלת

דברי התורה ככתבם היתה הי"א אחת עם הכותים, ואפשר לומר, שהכותים השפיעו עליהם בלימוד זה, עד כמה שיהא הלימוד הזה לשיטה קבועה ויסודית. שהרי כלל היא, שכשיש לנו חזיון הסתורי, החוזר ונשנה בעם, מחויב להיות איזה קשר ויחס בין השנות החזיון, אם לא קישור פנימי, לפחות קישור חיצוני. וגם כאן בלי ספק עברה להצדוקים השקפת הכותים, שאפשר להפריד בין התורה הכתובה והמסורה, ואלמלי השקפה זו, למשל, אפשר, שהיו הצדוקים מחולקים באיזו הלכות יסודיות, אבל לא היו כ"כ אלא בית, כמו ב"ש וב"ה. ואפילו אם נודה במציאות הלכות הצדוקים, אין בזה סתירה לעיקר ההנחה, שהצדוקים היו מכחישי הקבלה והמסורה, שהרי גם להקראים היו הלכות ומסורות, שעל ידיהן בקשו חזוק לדבריהם על אמיתת קבלתן בכפירת המסורה, וגם הצדוקים בססו את שיטתם בלמודים שונים שהוציאו מן המקרא וגם משרידי הלכותיהם ניכר שהם עמדו על יסוד „דברים ככתבם". ונאמנה עלינו ג"כ עדותו של יוסיפון בן זמנם (קדמוניות פי"ג), שעיקר התנגדותם של הצדוקים היה, שהכחישו בתושבע"פ ואמרו, כי רק מה שכתוב בתורה מפירש יש לו כח האיסר, לא מה שלמדו הזקנים

כן אין להקשות על הנחתי, שעיקר שאיפת הצדוקים הראשונים היתה פריקת עול, מזה, שבהלכותיהם אין אנו רואים נטיה להקל יותר מהפרושים. אמנם לאחר זמן, כשנעשית שיטת הצדוקים „תורה", והיו כפופים להאותיות ובקשו חיזוק לדבריהם מן הלימוד, היו הם בהרבה דברים ואפשר ברוב דבריהם יותר מחמירים מתורת הפרושים, שהרי שיטת דברים ככתבם אינה מנחת מטבעה נטיה להתקדמות ולהתפתחות והיא מחויבת להתאבן ולהתכווץ. אבל אין זה סתירה לעיקר ההנחה, שתחילת צמיחת הצדוקים אפשר היתה להיות ע"י הרצון להשתחרר מחומרת הדת, לפי שבהשקפה הראשונה המסורה והקבלה להחמיר היא באה, ולהכביד עול תורה ומצוות נוסף על התורה הכתובה, אעפ"י שביסודה להקל היא באה, בשביל שהיא כמנחת מקום להתפתחות ולהשתוות תמידית בין החיים והדת. ומן הסברא אפשר לנו ג"כ ללמוד, שהצדוקים שאפו להשתחררות מעול הדת, שהרי הכפירה בתחה"מ וגם חיי עשירות של הצדוקים מביאה בהכרח לידי חיים של קלות ראש.

אלא שכך דרכן של הרבה שיטות ושאיפות, שכל מה שהן הולכות ושוטפות ומקבלות לתוכן זרמים שונים דרך שטיפתן, הן הולכות ומתרחקות מן המעין הראשון ולפעמים — עד כדי נקודת הניגוד לתחילת יסודתן.

22) גזרת הספר שבכאן אין לה שייכות למחלוקת הפרושים והצדוקים בענין כה"ק מטמאים את הידים (ידים פ"ד מ"ו), כי שם לענין טומאת הידים וכאן לענין טומאת תרומה.

23) נחוץ להעיר, שבבבל לא היו עדיין כל איסורי שבת קבועים ומבוררים

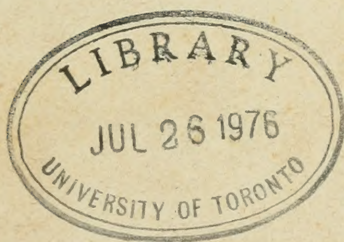
ביניהם כל צרכם, מלבד אבות המלאכות היותר ישנות. למשל, חסידים הראשונים לא היתה רוחם נוחה מההורג נחשים ועקרבים בשבת (שבת קכ"א), אעפ"י שהותר אח"כ הדבר. וכן היו מסופקים ע"ד מלחמה בשבת, ואפילו אחר שהתירו החשמונאים מלחמה בשבת, לא הותרה לגמרי, ועדיין בימי פומפיים, כפי שמספר יוסף בקדמוניות, נמנעו להלחם ולהתיצב נגדו בשבת, בשביל שסברו, שאם האויב אינו מתנפל עליהם, בעצמם אסור להלחם בו בשבת. ויש להעיר, שהיתר גמור ע"ד מלחמה בשבת נתן שמאי המדיני, שדרש: „עד רדתה, אפילו בשבת" (שבת י"ט), למרות היותו מחמיר מאד בכל דיני שבת. ומכאן אנו רואים עד היכן כחה של „מדיניותו" הגיע.

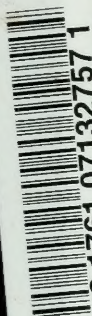
24) מפשט דברי המשנה משמע, שנידוהו לא בשביל שזלזל בכבוד שמעיה ואבטליון, אלא בשביל שלא חזר בו מהדברים שהיה אומר, וכן פירשו בתוס' שאנץ.

25) זו היא שיטת בעל „דרכי-המשנה", שהדיינים הללו היו ממונים על חלק הקנסות והגזרות. אבל וויס אינו מסכים לזה ואומר בפשיטות, שמכל ההלכות הללו לא נראה, שידברו על ענינים של קנס. ובמח"כ לא דק בזה, כי אדרבה, כ"ב ההלכות האלו יש להן באמת אך תכונה של קנס. כי כל מה שמחייבים את האדם לא לפי מדת הדין, אלא יותר מן חמדה הדרושה, גם ששוללים ממנו את זכותו, בשביל שנהג שלא כשורה — כל זה נקרא בשם קנס. ובכן, אחרי שלרובי ההלכות הללו יש להן תכונה זו, בצדק יכולים בעליהם להקרא בשם „קונסי קנסות".

26) בספר „מקדש מלך" (על דברי הזהר בראשית דף י"ז ע"ב) מובא בשם האר"י, שבימות המשיח תקבע הלכה כבית שמאי. בא וראה עד כמה היה הרגש הלאומי גדול אצל המקובלים הללו, שמבלי לירד לעומקן של השיטות האלו בהכרה ברורה, הרגישו בלבם, כי הלכות בית שמאי מתאימות יותר לחיים המדיניים, ועל כן בימות המשיח, בשתתחזק המדיניות שנית, צריכה להיות הלכה כב"ש.







Tchernowitz, Chaim
ha-Talmud